



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شانه الواضح برهانه الغامر احسانه
الذي ايد العباد بمعرفته وهداهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب
وعظيم المخلد ويتخلصوا من العقاب الاليم المؤبد وصلى الله على اكمل
نفس انسانية واشرف ذات ملكية محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته
الاخيار وسلم تسليما اما بعد فان كمال الانسان انما هو بحصول
المعارف الالهية وادراك الكمالات الربانية اذ بهذه الصفة امتاز
عن غيره من الحيوانات ويفضل على الجمادات ولا علوم اشرف من ... الوجود
فالعلم به اشرف كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول
هذا المقام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في ازالة الالتباس
بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف
من العلماء ارشاد المتعلمين وتنبيه الغافلين وقد كان صنف في قديم الزمان
كتب معدودة في هذه العلوم الجليلة واحراز هذه الفضيلة وكان ممن
وفقنا الله تعالى للاستفادة منه مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الملة والحق
والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية في العلوم الالهية
والمعارف العقلية ووجدناه قد اتى في كتابه نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضا
عن حجة المغالبة تاركا طريق المغالطة تتبعنا مطارح اقدامه ونقفوه في نقضه

وابرامه ولما عرج الى جوار الرحمن ونزل ساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم
بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المراد وجمع جل مسائل الكلام على ابلغ نظام
كما ذكره في خطبته واشار في ديباجته الا انه اوجز الفاظه في الغاية وبلغ
في ايراد المعاني الى طرف النهاية حتى كل عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم
معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد
الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته وكاشفا عن مشكلاته راجيا من الله
تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه اكرم المسؤولين عليه نتوكل وبه نستعين

قال اما بعد حمد واجب الوجود الى قوله يشتمل على دون نظام اول

في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه اولاها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن
تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما
المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء
قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر
عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها
باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم
ولفظة الذي انما يشار بها الى متحقق ثابت فيوخذ الوجود في حد نفسه
قال بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول لما
ابطل تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين
في تحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود ومثل هذا التعريف
سائغ في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم
يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف
من الوجود اذ لا معنى اعم منه قال والاستدلال بتوقف التصديق

مثل ان يقال الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل

وابرامه

بالتنافي عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه او
ابطال الرسم باطل اقول ذكر فخر الدين الرازي في ابطال تعريف
الوجود وجهين والمصنف رحمه الله لم يرتضهما ونحن نقررهما ونذكر ما
ان يكون وجه الخلل فيهما الاول ان التصديق بالتنافي بين
الوجود والعدم بديهي اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه
لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق متوقف على التصور وما
يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم
بديهيا الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه ولا ادار
ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لزم تعريف الشئ
بنفسه وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل امر زائد
كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف وان حصل امر زائد هو
الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجة
عنه لان الخارجي انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان
الاعم لا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد
حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم
بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول
فلان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت
في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي سلمنا
لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا او يكون معلوما باعتبار ما
من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد
حصول كمال التصور واما الثاني فلان ما ذكره في نفي تركيب الوجود
عائد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز

التعريف

التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الامر لا العلم بالمساواة فان النا
في اكتساب الماهية اذا اعرض على ذهنه عوارضها فاستفاد من بعضها
تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يفيد
بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم
العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون التعريف
لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة الثانية في ان الوجود مشترك
قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه
وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود
شرع في البحث عن احكامه فبدا باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها
الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها
مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثر الحكمنا بوجود مؤثر فاذا اعتقدنا
انه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم
الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على
الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون
مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب
الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما
المقدمة الاولى فلانا نقسمها الى الواجب والممكن او الى الجوهر والعرض
او الى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية
فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعاندة او
ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم
يكن صادقا عليهما ويقبل قسمته الى الانسان والفرس المسئلة الثالثة

في ان الوجود زائد على الماهيات قال فيغاير الماهية والا لاتحدت
الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى
واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زائد عليها
فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة يتبعونهما ان وجود كل
ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل
ماهية مغاير لها الا واجب الوجود تع فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده
نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدلت الحكماء على الزيادة
بوجوه الاول ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية
او جزءا منها او خارجا عنها والاول باطل والا لزم اتحاد الماهيات
في خصوصياتها المتباينة من اشتراكه والثاني باطل والا لم ينحصر اجزاء الماهية
بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تتناهى واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كل ماهية فانه
يكون جزءا مشتركا بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فيفتقر كل
ماهية الى فصل يفصلها عما يشاركها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجودا
لاستحالة انفصال الموجودات بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل
آخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء وايضا موجود فيفتقر
الى فصل آخر ويتسلسل فيكون للماهيات اجزاء لا تتناهى واما استحالة
التالي فلوجوه الاول ان وجود ما لا يتناهى محال على ما ياتي الثاني يلزم منه
تركب الواجب الوجود تع لانه موجود فيكون ممكنا هذا خلف الثالث يلزم منه
انتفاء الحقائق اصلا لانه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا
فلا يكون المركب متحققا وهذا ظاهر البطلان قال ولانفكاكهما تعقلا

اقول

اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل
الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه
وكذلك قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايرا
لها لا يقال انا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائدا عليه
ويتسلسل لانا نقول الشك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود
نفسه للماهية وذلك هو المطلوب قال ولتحقق الامكان اقول
هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة
والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها
لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم ح والا لزم اجتماع النقيضين
وهو مح وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الامكان ح للمنافاة بين
الامكان الخاص والوجوب الذاتي قال وفائدة الحمل اقول هذا وجه
رابع يدل على المغايرة بين الوجود والماهية وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية
فنقول ماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل
الحمل وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة ولو كان الوجود نفس الماهية
لكان قولنا ماهية موجودة بمنزلة قولنا ماهية ماهية او موجودة موجودة و
التالي باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا
وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها وتقريره
انا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود
نفس الماهية او جزءها لم نحتج الى الدليل لافتقار الدليل الى المغايرة بين الموضوع
والمحمول والتشكك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي قال وانتفاء التناقض
اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية

فيقول ماهية معدومة ولو كان نفس الماهية لزم التناقض ولو كان
جزءا منها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها
التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين وتحقق
انتفاء التناقض يدل على الزيادة. قال وتركب الواجب اقول هذا
وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا
على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءا من
الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيامه بالماهية
من حيث هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية
وتقرير استدلالهم انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة
ان يكون جوهرا قائما بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها
واذا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان
باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية
اما ان يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغايرا له
فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولانا ننقل البحث الى الوجود
الذي هو شرط واما الثاني فانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو
باطل واذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر
ممنوع قال فزيادته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان
قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود
الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن
الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية

زائد

زائد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية
كقيام السواد بالمحل **المسئلة الرابعة** في انقسام الوجود الى الذهني
والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقية
اقول اختلف العقلاء ههنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا
الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود اليه والى الخارجي
قسمة حقيقية واستدل المصنف بان القضية الحقيقية صادقة قطعا
لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان فتحقق
الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذ ليس ثابتا في الاعيان فهو متحقق
في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها
من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه
الموصوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج
وهو مذهب تحقيقي ابطلناه في المنطق وبحصول الحقيقية يدل على الثبوت الذهني
كما قررناه قال والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من
اللوازم اقول هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير
استدلالهم انه لو حلت الماهية في الاذهان لزم ان يكون الذهن حارا باردا
اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الاشياء المتنافية اجتماع
الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد
بل صورها ومثالها المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية
تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات
لا بين صورها وامثلتها **المسئلة الخامسة** في ان الوجود ليس هو معنى
زائدا على الحصول العيني قال وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين

بل الحصول اقول ذهب قوم غير المحققين الى ان الوجود معنى قائم
بالماهية تقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخيف تشهد
العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق
الماهية في الخارج ولو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى
لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان ليس ما به
يكون الماهية في الاعيان **المسئلة السادسة** في ان الوجود لا تزايد
فيه ولا اشتداد قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول ذهب
قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان كانت
وجودا لزم اجتماع المثلين والا لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد
فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث
شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتدادا بل هو باق كما كان وان حدث
فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتدادا للوجود الواحد بل يرجع
الى انه حدث شيء آخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان
وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والنقص **المسئلة السابعة**
في ان الوجود خير والعدم شر قال وهو خير محض اقول اذا
تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا واذا تاملنا ما يقال له شر وجدناه
عدما الا ترى ان القتل فان العقلاء حكموا بكونه شرا واذا تاملناه وجدنا
شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث قدرة القادر
عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فانه ايضا
كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع
بل من حيث هو ازالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود

الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان
واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة
والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم
والبعد عنه **المسئلة الثامنة** في ان الوجود لا ضد له قال ولا ضد له
اقول الضد ذات وجودية تقابل ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال
ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود آخر استحال ان يكون ضدا لغيره ولانه
عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي
او ذهني فيعرض الذهني ولا شيء من احد الضدين بعارض لصاحبه ومقابلته
للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب
والايجاب ان اخذا مطلقين والا تقابل العدم والملكة **المسئلة التاسعة**
في انه لا مثل للوجود قال ولا مثل له اقول المثلان ذاتان وجوديتان
يسد كل واحد منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث
اذا سبق احدهما الى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا
غير ما اكتسبه اولا والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا آخر وايضا فليس
ههنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير
لمعقول الوجود لا يقال ان كليه وجزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل
وهو الجزئي لانا نقول انهما ليسا بمتساويين في المعقولية وان كان احد جزئي
الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات
على ما قررناه اولا ولا شيء من المثلين بعارض لصاحبه **المسئلة العاشرة**
في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها قال فتحققت مخالفته
للمعقولات اقول لما انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه وبين غيره من

المعقولات وجبت المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين
بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف ولهذا
جعله نتيجة لما سبق قال ولا ينافيها اقول المتنافيان لا يمكن
اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروض مطلق
الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه لا يقال العدم
امر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح على الاطلاق انه لا ينافيها
لانا نقول نمنع اولا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ
من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة التي اليه سلمنا لكن
نمنع امتناع عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول
ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق
الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه
بل من حيث اخذ مقابلا له ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للآخر اذا
اخذ لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانهما قد يصدق احدهما على
الآخر باعتبار مغاير لاعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة المسئلة الخامسة
في تلازم الشيئية والوجود قال ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه
والمنازع مكابر مقتضى عقله اقول اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون
كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود الشيئية وتلازمهما
حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود
فهو منفي وليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم
الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا وقال جماعة من
المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها

ليست ذهنية لا غير وهؤلاء مكابرون في الضرورة فان العقل قاض بانه
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان الثبوت هو الوجود قال
وكيف يتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف اقول
لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان
قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تأثير لها في الذات انفسها
لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود
لانه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر ان اتصاف
الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل
لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازا
عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف
ذلك الاتصاف بالثبوت امرا زائدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا
فاعلم ان المصنف يتكلم مذهبهم وما ثبت في نفس الامر والزمهم المحال و
تقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها
عن المؤثر فانتفت القدرة اصلا وراسا والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان القدرة لا تأثير لها في الذات ولا في الوجود على مذهبهم
ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم
نفي التأثير اصلا واما بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دل عليه على
ما يأتي فلهذا استبعد المصنف رحمه هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة
والقول بكون الاتصاف امرا ذهنيا وانه منتف في الخارج قال والحصر في
الموجود مع عدم تعقل الزائد اقول هذا برهان آخر دل على انتفاء الماهيات
في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من اشخاصها

في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق فالزمهم
المصنف المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك
الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لا
نعقل امرا زائدا على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى
من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون
في الاعيان كان نزاعا في عبارة الوجود وقولا باثبات ما لا يعقل مع انا
في ابانة محاليته قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمونه
لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود
تدل على استحالته في الثبوت اذ لا التفات انما هي على انحصار الكائن
في الاعيان وقول المصنف وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اي
وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاختصاص
ومع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي ان نفهم كلامه هاهنا
قال ولو اقتضى التمييز الثبوت عينا لزم منه محالات اقول
لما ابطل مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان رديتان
ذكرهما المصنف وابطلهما اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم
متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فتدل عليها امور
ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم
مراد فانا نريد اللذات ونكره الالام فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه
الثالث ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة
ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين دون الاخرى
فلو لا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة

الثانية

الثانية فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت
الموصوف لانه فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت
عينا والا لزم منه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود
لذاته كشريك الباري واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن
الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات مع انهم
واتفقوا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا وجوديا و
بثابت في العدم اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت
لانتفت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية قال والامكان
اعتباري يعرض لما اتفقوا على انتفائه اقول هذه الحجة الثانية لهم
على ثبوت المعدوم وهو انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا
عدميا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي فيكون امرا
ثبوتيا وليس جوهرا قائما بذاته فلا بد له من محل ثبوتي وهو الممكن لاستحالة
قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب
واجاب المصنف عنه بان الامكان امر اعتباري ليس ثابتا خارجيا
والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتي حالا في محل عدمي وهو باطل قطعا
وايضا فان الامكان يعرض للممتنعات العدمية كالمركبات وهم اتفقوا على
انتفائها خارجا فيبطل قولهم كل ممكن ثابت المسئلة الثانية عشر في نفي
الحال قال وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة اقول ذهب
ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان هاهنا
واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها
صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الموجود والمعدوم

اعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه
لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت والوجود مترادفان وان العدم
والنفي مترادفان ولا شئ اظهر عند العقل من هذه القضية فلا يجوز
الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا
ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل مذهبهم اشار الى بطلان
ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد
على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما
والاولان باطلان اما الاول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه
يلزم اتصاف الشئ بنقيضه فبقي الثالث والجواب ان الوجود غير قابل
لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشئ الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد
اما ان يكون سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او
لا يكون الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون
كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الاخر بامر زائد على ما به الاشتراك ثم
الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين نفيين
لزم ان يكون السواد امرا عدميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة
فثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلي ثابت في الذهن
فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي
وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض قال
ونقضوا الحال بنفسها اقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا
ملخص ادلة مثبتي الحال يرجع الى ان ههنا حقائق تشترك في بعض
ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز

ثم قالوا

ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا بمعدوم فوجب القول بالحال قالوا
وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة
متكثرة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات
تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان
يكون للحال حال اخرى ويتسلسل قال والعذر بعدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول اعتذر المثبتون
عن الزام النفاة بشيئين الاول ان الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف
الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل
معقول اذا نسب الى معقول اخر فاما ان يتحدا في المعقولية ويكون المتصور
من احدهما هو المتصور من الاخر وانما يتعددان بالعوارض اللاحقة
لهما وهما المثلان او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما
واما الثاني فانه يبطل الاستدلال بوجود بعض المتاخرين بان المختلفين
اذا اشتركا في امر ثبوتي لزم ثبوت امرين بهما يقع الاختلاف والتماثل اما
اذا اتحدا في امر سلبي فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحاليه
كالسواديه والبياضيه الا ان ذلك المشترك امر سلبي فلا يلزم التسلسل
وهو غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابته المسئلة الثالثة عشر
في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال قال فبطل ما فرعوا
عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر
فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان
وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة

الصانع نعم و... ابطال التسلسل انية ههنا اجاب

والحيوة اقول لما ابطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم ابطل
ما فرعوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذوات فى العدم احكاما
اختلفوا فى بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات غير متناهية
فى العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان تلك الاعداد متباينة باشخاصها
الثانى الفاعل لا تاثير له فى جعل الجوهر جوهرا والعرض عرضا وانما يؤثر الفاعل
فى جعل تلك الذوات موجودة لان تلك الذوات ثابتة فى العدم لم تزل
والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من
الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفى بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا
بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض
الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء تباين الذوات بل جعلوا الذوات كلها
متساوية فى كونها ذواتا وانما تختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب
باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف
الملزومات وان كانت جائزة جاز ان ينقلب السواد جوهرا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة
الرابع اختلفوا فى صفات الاجناس هل هى ثابتة فى العدم ام لا والمراد
بصفات الاجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية فى الجوهر
والسوادية فى السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى عراء
تلك الماهيات عن الصفات فى العدم واما الجبائيان وعبد الجبار وابن
متويه فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحيية وما
يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهى اربعة احدها الصفة الحاصلة
حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية والثانية الوجود وهى الصفة الحاصلة
بالفاعل والثالثة التحيز وهى الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة

الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول فى الحيز وهى الصفة المعللة بالمعنى
وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات
راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتى الوجود والعدم وهى
صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة
صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصرى
وابو اسحق ابن عياش الى ان الجوهرية هى التحيز ثم قال الشحام والبصرى
ان الذات موصوفة بالتحيز لما وصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز وقال البصرى شرط الحصول فى الحيز
الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول فى الحيز وزعم ابن عياش
انه حال العدم غير موصوف باحدهما ولا بغيرهما السادس اتفق المثبتون
الا ابا عبد الله البصرى على ان المعدوم لا صفة له بكونه معدوما والبصرى
اثبت له صفة بذلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان
الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوز الخياط الثامن
اتفقوا على ان من علم للعالم صانعا قادرا حكيما مرسلا للرسل قد شك
فى انه هل هو موجود ام لا فيحتاج فى ذلك الى دليل بناء منهم على جواز
اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك
واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشىء لغيره فرع
على ثبوت ذلك الغير فى نفسه قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اقول لما ذكر تفاريع القول
بثبوت المعدوم شرع فى تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فروعا الاول
قسمة الحال الى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشىء اما ان يكون معللا بموجود

واما الاعراض فلا صفات
لها عائدة الى الجملة بل الى
ثلث صفات

قائم بذلك الشي كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد
نفسموا الحال الى المعلل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية
في الماهيه وانما تختلف باحوال يضاف اليها واتفق اكثر العقلاء على
بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب
بالحدوث وبالعكس ولان التخصيص لابد له من مرجح وليس ذاتا والا تسلسل
ولا صفة ذات والا تسلسل **المسئلة الرابع عشر** في الوجود المطلق والخاص
قال ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان
لا باعتبار التقابل وله يعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله مثله
اقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم هذا الكون
في الاعيان قد يوخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ
وقد يوخذ مجردا من غير التفات الى ماهية خاصة فيكون وجودا مطلقا
اذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهيه
خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق
فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلقا
او انه موجود مطلقا نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في
الصدق على الشي الواحد وانما يجتمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل
ولهذا كان المعدوم مطلقا متصورا لحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق
وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم مطلقا لا باعتبار التقابل و
هذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم
في ان المعدوم مطلقا متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملكات

المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا
المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص
المسئلة الخامس عشر في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع **قال**
ويفتقر الى الموضوع
كافتقار ملكته **اقول** عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل له حظ ما من
الوجود ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شي
عن شي آخر مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشي كالعمى فانه عدم
البصر لا مطلقا ولكن عن شي من شانه ان يكون بصيرا فهو يفتقر الى الموضوع
الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائط
لعدم استعداده امتنع العمى عليه **قال** ويوخذ الموضوع شخصيا
ونوعيا وجنسيا **اقول** لما فسر عدم الملكة بانه عدم شي عن موضوع
عما من شانه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف
الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي
فعدم اللحية عن الامرد عدم ملكة وعدمها عن الانثى ليس عدم الملكة
وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية
عن الانثى عدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك
بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة
فيه **المسئلة السادس عشر** في ان الوجود بسيط **قال** ولا جنس له
بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** قد بينا ان الوجود عارض لجميع
المعقولات فلا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو
المميز لبعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا لا من الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد

لانا نقول تلك الاجزاء اما ان تكون موجودة اولا تكون كذلك وعلى
التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز
الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا
لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف **المسئلة السابعة عشر**
في معقوليته على ما تحته من الجزئيات قال وتكثره بتكثر الموضوعات
ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول الوجود طبيعة معقولة
كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب
تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون
طبيعته متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني
ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من
وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك
الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات
العارضة للماهية بالتشكيك وذلك ان الكلي ان كان صدقه على افراده على
السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الافراد اولى
بالكلي من الاخر او اقدم منه او يوجد الكلي في ذلك البعض اشد منه في الاخر
كان مشككا والوجود من حيث هو بالنسبة الى كل وجود خاص كذلك لان
وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على
الوجود في المعلول واشد فيكون مشككا قال فليس جزءا من غيره مطلقا
اقول هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون
جزءا مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها
على ما ياتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزءا من غيره على الاطلاق

اما

اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه
جزءا من غيره وانه زايد على الحقايق واما بالنسبة الى وجوداتها
فلانها مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا **المسئلة
الثامنة عشر** في الشيئية قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة في الوجود فلا شي مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات
اقول قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذهني او خارجي والمشترك
بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها
عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية
والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات
الاولى لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متاصلة
في الوجود كتاصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود
وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شي مطلقا ثابت انما الثبوت
يعرض للماهيات المخصوصة التشخصية **المسئلة التاسعة عشر** في تمايز الاعدام
قال وقد يتمايز الاعدام فلهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غيره ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف
باقي الاعدام اقول لا شك ان الملكات متمايزة واما العدمات فقد
منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطا
فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف عليه بوجوه ثلثة الاول
ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلولا امتياز
عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره
وايضا فانا نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزهما

لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة
الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم
غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد
عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الطارئ
مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز قال
ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين
اقول العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير
فيكون امرا معقولا قائما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل
يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات
حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة
كان العدم عارضا لنفسه فيكون العدم العارض للعدم مقابلا للمطلق
العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان العدم
المعروض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية
العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين قال وعدم
المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان
اني وبالعكس لمي اقول لما بين ان الاعدام متمايزة بان عدم
المعلول مستند الى عدم العلة ذكر ما يصلح جواب التوهم من يعكس القول
ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال ان عدم المعلول
ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس على ما يأتي ثم قيد المنفي بالخارج لان
عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة في الذهن كما في برهان اني بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه و

يكون

يكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يتقيد العلية في نفس الامر
بل في الذهن ولهذا سمي انيا لانه لا يفيد الا الوجود اما الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه المسألة
العشرون في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم قال والاشياء المتساوية
في العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما اقول اذا فرض امران احدهما
اعم من الآخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الآخر بالعموم والخصوص
وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره
فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق
عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس
بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان
شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا
ترتب شيئان في العموم والخصوص وجودا ترتبا على العكس عدما بان يصير
الاخص اعم في طرف العدم المسألة الحادية والعشرون في قسمة الوجود والعدم
الى المحتاج والغني قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية
اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجا الى الغير او
يكون مستغنيا عنه والاول ممكن والثاني واجب او ممتنع وهذه القسمة
حقيقية اي تمنع الجمع والخلو اما منع الجمع فلاستحالة كون المستغني
عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا قسمة ثالثة لهما
فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية المسألة الثانية والعشرون في الوجوب والامكان
والامتناع قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلث في انفسها
جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

والامكان اقول الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود
وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا
وعلى كلا التقديرين لا بد لهذه النسبة اعنى نسبة المحمول فيها الى
الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية
تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر سميت
مادة وان اخذناها عند التعقل وما يدل عليه العبارات سميت
جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغايران
كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية
نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه
الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة
الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان
على ضعف الربط قال وكذا العدم اقول اذا جعل العدم محمولا
او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات
الثلث عند التعقل والمواد في نفس الامر **المسئلة الثالثة والعشرون** في ان هذه
القضايا الثلث لا يمكن تعريفها قال والبحث في تعريفها كالوجود
اقول ان جماعة من العلماء اخطاؤا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن
والممتنع لان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى الاكتساب نعم قد
يذكر في تعريف الفاظها ما يكون شارحا لها لا على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك
تعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي يستحيل عدمه او الذي
لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه
ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل

وجوده

وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دور
ظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون** في القسمة الى هذه الثلثة قال وقد
يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها اقول اذا
اخذنا الوجوب والامكان والامتناع على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت
المعقولات قسمة منقسمة اليها حقيقية اى بمنع الجمع والخلو وذلك لان
كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد
لاستحالة ان يكون شيء واحد واجبا لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته
او يكون ممتنعا لذاته ممكنا لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية واعلم ان القسمة
الحقيقية قد تكون للكلي بفصول ولوازم تميزه وتفصله الى الاقسام
المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الاولى لا يمكن
انقلابها ولا يصير احد القسمين معروضا لمميز الاخر الذي به وقعت القسمة
كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت فان الحيوان بالناطق والصامت قد
انقسم الى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذي هو (انقسم)
ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو
صامت واما الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احد القسمين معروضا
لمميز الاخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن
فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الاخر فينقلب
المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول الى الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته
ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان قال وقد يؤخذ لا ولان

باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انفكاكه بها ومانعة الخلو
بين الثلثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار
الغير لا بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو
وذلك لان المعقول ح اما ان يكون واجبًا للغير او ممتنعًا للغير
على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع
بالغير وامكان الخلو عنهما لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها و
هذه القسمة يمكن انفكاكه بها لان واجب الوجود بالغير قد يفرض
عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الآخر و
اذا لحظنا الامكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة
الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب
او ممتنع **المسئلة الخامسة والعشرون** في اقسام الضرورة والامكان قال
ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب
اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل
واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب
والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم
الضرورة شامل لهما قال وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا
في المضاف اليه اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق
على الآخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك
امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع
كل واحد منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه اعني بالمضاف اليه

الوجود والعدم الذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا
تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف واحد فان وجوب
الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق
عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع
التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب
اضيف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلان
قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
فيعم الاخرى والخاص اقول القسمة العقلية ثلثة واجب
وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين
اعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معًا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى
يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم
وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الاخرى فاذا اخذ
هذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا تقابله فان
رفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص
قال وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اقول قد يؤخذ الممكن
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو
الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات الى ما في الحال وهذا
الامكان احق الامكانات باسم الامكان قال ولا يشترط العدم في الحال
والا اجتمع النقيضان اقول ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن
الاستقبالي شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودًا في الحال لكان

الوجود فاذا اعم

بمعنى الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود يعم ضرورة العدم
وبمعنى سلب ضرورة العدم يعم ضرورة الوجود
لان الثاني مستلزم للاول من غير عكس
وبرهين ٥

واجبا فلا يكون ممكنا وهو خلف لان الوجود ان اخرجه الى الوجوب
اخرجه العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل
العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود
هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في المستقبل في الحال
هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتمع النقيضان وايضا العدم في الحال
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالاولى ان لا ينافي امكانه
في المستقبل **المسئلة الثامنة والعشرون** في ان الوجوب والامكان والامتناع
ليست ثابتة في الاعيان قال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم
واستحالة التسلسل اقول هذه الجهات الثلث اعني الوجوب والامكان
والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها
تحقق في الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل
واحد اما المشترك فامران الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم
فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم
بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني يلزم منه
التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات
فيختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده
غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
الثلثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلثة ويتسلسل
وهو محال قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول
لما ذكر الدلالة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان

شرع في الدلالة على كل واحد من الثلثة فبدا بالوجوب الذي هو اقربها
الى الوجود اذ هو تاكده فبين انه ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لو كان
موجودا لكان ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة
للغير والصفة مفتقرة الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى ذات الواجب
فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالي فلانه لو كان الوجوب ممكنا
لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن و
الوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا
محال قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول
هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع امر عدمي وقد نبه ههنا عليه على
طريق التنبيه لا الاستدلال بان الامتناع لو كان ثبوتيا لزم امكان الممتنع
لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتا
هذا خلف قال ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل وجود
ممكن على امكانه اقول اختلف الناس في ان الامكان الخاص
هل هو ثبوتي ام لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى
الماهية لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد
يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه
وهو الامكان الاستعدادي اما الاول فالمحققون كافة على انه امر اعتباري
لا تحقق له عينا واما الثاني فالاوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف و
الحق اباه والدليل على عدمه في الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضافة
بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود
فيلزم تاخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف قال والفرق بين نفي

نفسها

الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول هذا جواب عن
استدلال الى علي ربنا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان
عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز
في العدمات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي
الفرق الثبوت كما في الامتناع **المسئلة السابعة والعشرون** في الوجوب
والامكان والامتناع المطلقة قال والوجوب شامل للذاتي وغيره
وكذا الامتناع اقول الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس
الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار
حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر الى علته لم يكن واجبا
بها فالوجوب المطلق قد ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما
وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس
عموم الوجوب عموم الجنسية والا لتركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض
ذهني لمعروض ذهني قال ومعروض ما بالغير ممكن اقول
الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة بالغير فانها تكون
ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب والامتناع ولا
يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع
بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات
قال ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية اقول لا يمكن ان
يكون هنا ممكن بالغير كما امكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك
لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن
بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا

يلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف **المسئلة
الثامنة والعشرون** في عروض الامكان وقسيميه للماهية قال
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها اقول
الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها
ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت
واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعة ما دامت
معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة
واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة
قال وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير اقول
اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علتها ثبت الوجوب
بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم قال ولا منافاة بين الامكان
والغيري اقول قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته
يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب
والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة
بينهما وبين الامكان قال وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول
الممكن قد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض فهو ممكن ذاتي
اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه
في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت
لغيره كالمفارقات او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة**

في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت ... كالآثار

التاسعة والعشرون

اي العقول العشرة في مذهب الفلاسفة

في علة الاحتياج الى المؤثر قال واذا لحظ الذهن الممكن موجوداً
طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب أقول
اختلف الناس هنا في علة احتياج الاثر الى مؤثره فقال جمهور العقلاء
انها الامكان لا غير وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون
هما معاً والحق الاول لوجهين الاول ان العقل اذا لحظ الماهية الممكنة
واراد حمل الوجود والعدم عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يتصور شيئاً
آخر سوى الامكان والتساوي اذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف
في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج الى العلة من حيث هو ممكن وان
لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثاً وجب وجوده وان كان فرضاً محالاً فان
العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة انما هي الامكان لا
غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً
والوجود متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم
تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال **المسألة الثلثون** في ان الممكن
محتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضروري أقول
اختلف الناس هنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج
الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة
ان احدهما لا يترجح من حيث هو مساوٍ اعني من حيث ذاته بل من حيث
ان المرجح ثابت وهذا حكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالي
وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو **المسألة الحادية
والثلثون** في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل قال ولا يتصور الاولوية

لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته أقول قد بيّنا ان الممكن من حيث
هو هو لا باعتبار وجود علته او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان
بالنسبة اليه وانما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجي فاذن لا يمكن
ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الآخر بالنظر الى ذاته قال
ولا تكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى
الوجوب أقول اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها
هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفياً
عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوباً والا كانت اولوية يجوز معها وقوع
الطرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن او عدمه
لان فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة
ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الاولوية او لا
يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوباً والاول يلزم منه المحال وهو
ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لانا اذا فرضنا الاولوية
ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص احد الطرفين بالوقوع
دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في
الترجيح بل لا بد من الوجود وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا
اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجود قال وهو سابق ويلحقه
وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية أقول كل ممكن موجود او معدوم
فانه محفوف بوجوبين احدهما الوجوب السابق وهو الذي استدللنا
على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فان
الحكم بوجود الشيء له يستلزم ان يكون واجباً ما دام الشيء موجوداً له وهذه الضرورة

نسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية قال والامكان
لازم والا يجب الماهية او تمتنع اقول الامكان للممكن واجب لانه
لولا ذلك لامكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة او ممتنعة وقد بيّنا
امتناعه فيما سلف قال ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم
اقول يريد ان يبيّن ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية
فعلية ولهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك المحكوم
لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان
وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا احكم بجواز مقارنة وجوب الوجود بجواز العدم
وهذا الوجوب ليس بلازم لم ينفك عن الماهيه عند فرض عدم العلة
قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص اقول
الوجوب هو تؤكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له
المسئلة الثانية والثلثون في الامكان الاستعدادي قال
والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير
الامكان الذاتي اقول الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهيه
نفسها والامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها
عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف
والزيادة والنقصان فان استعداد النطفه للانسانية اضعف وابعد
من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفه للكتابه ابعد واضعف
من استعداد الانسانيه لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق
عدمها وجودها المسئلة الثالثة والثلثون في القدم والحدوث قال

والموجود

والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول
هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لانه اما ان يسبقه الغير
او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال
ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم
قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقليه او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي اقول لما ذكر
ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين
والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يبيّن اقسام
التقدم والسبق ومقابليه اعني التاخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام
التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على
تحرك الخاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم يحصل حركة الخاتم هذا الترتيب
العقلي هو التقدم بالعليه الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
له حظ في التاثير في المتاخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد
على اثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في
وجود المتاخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتاخر الثالث التقدم بالزمان
وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتاخر كالاب
والابن الرابع التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الامام على الماموم
او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعل المبدأ الاعم الخامس التقدم بالشرف
كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف التاخر والمعية ثم المتكلمون زادوا
قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي ومثلوا فيه بتقدم امس على اليوم
فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان

تنى ضرورى بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية قال والامكان
لازم والا يجب الماهية او تمتنع اقول الامكان للممكن واجب لانه
لولا ذلك لامكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة او ممتنعة وقد بيّنّا
امتناعه فيما سلف قال ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم
اقول يريد ان يبين ان الوجوب اللاحق وهو الذى ذكر انه لا يخلو عنه قضية
فعلية ولهذا سمّاه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان
لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتى بل هو باق على طبيعة الامكان لان
وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم
وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهيه عند فرض عدم العلة
قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص اقول
الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له
المسئلة الثانية والثلثون في الامكان الاستعدادى قال
والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير
الامكان الذاتى اقول الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهيه
نفسها والامكان الذاتى واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها
عنه وهو الامكان الاستعدادى وهذا الامكان قابل للشدة والضعف
والزيادة والنقصان فان استعداد النطفه للانسانية اضعف وابعد
من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفه للكتابة ابعد واضعف
من استعداد الانسانيه لها نعم هذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق
عدمها وجودها المسئلة الثالثة والثلثون في القدم والحدوث قال

والموجود

والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول
هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لانه اما ان يسبقه الغير
او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثانى هو القديم وقد يقال
ان القديم هو الذى لا يسبقه العدم والحادث هو الذى يسبقه العدم
قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائى اقول لما ذكر
ان القديم هو الذى لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسير
والمحدث هو الذى يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يبين اقسام
التقدم والسبق ومقابليه اعنى التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام
التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على
تحرك الخاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم يحصل حركة الخاتم هذا الترتيب
العقلى هو التقدم بالعلية الثانى التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
له حظ فى التأثير فى المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد
على اثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا فى
وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفى فى وجود المتأخر الثالث التقدم بالزمان
وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان متقدم على زمان المتأخر كالاب
والابن الرابع التقدم بالرتبة وهى اما حسية كتقدم الامام على الماموم
او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعل المبدأ الاعم الخامس التقدم بالشرف
كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف التأخر والمعية ثم المتكلمون زادوا
قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتى ومثلوا فيه بتقدم امس على اليوم
فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان

آخر ويتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام
وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لا برهان على انحصار التقدم
في هذه الانواع والقسمة انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات

المسئلة الرابعة والثلثون في ان التقدم مقول بالتشكيك قال رح

ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه اقول
اختلف الحكماء ههنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة
بالاشتراك البحت وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع
قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له
ما للمتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف
تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر
الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم
بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف
التقدم وفي هذا البحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك
بمعنى ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلم انا اذا فرضنا آ متقدما
على ب بالعلية و ج متقدما على د بالطبع كان تقدم آ على ب اولى من تقدم
ج على د وحينئذ ب احد المضافين اولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر د
عن ج فانحفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع
وكذلك لو فرضنا تقدم آ على ب اشد من تقدم ج على د كان تأخر ب
عن آ اشد من تأخر د عن ج وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم
آ على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن آ قبل تأخر د عن ج وهذا
هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

اي انواع التشكيك ه

قال رح وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته اقول لما بين
ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه
ليس جنسا لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه
لا قول الجنس على انواعه لامتناع وقوع التفاوت في اجزاء الماهية قال رح
والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما اقول اذا نظر الى
الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض
لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني
او مكان كما في التقدم المكاني او مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار
التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك
من اصناف التقدمات قال رح والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر
فيهما الزمان والا تسلسل اقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين
وقد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على ما يقالان عليه على سبيل المجاز فالقدم
والحدوث الحقيقيان على ما فسرناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير
والمحدث هو المسبوق بالغير وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان
الزمان ان كان قديما او حادثا بهذا المعنى افتقر الى زمان آخر وتسلسل
واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك
لان القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث
لما لا يستطال زمانه قال رح والحدوث الذاتي متحقق اقول قد بينا ان
اصناف التقدم والتأخر خمسة او ستة ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع فالحدوث
الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من
ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات اسبق

مما بالغير فالحدوث الاستحقاقية اعنى التأخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية
وذلك هو معنى الحدوث الذاتى قال والقدم والحدوث اعتباران
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان
القدم والحدوث ليسا من المعانى المتحققة فى الاعيان وذهب عبد الله بن
سعيد من الاشعرية الى انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك
فانهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه
لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الموجود من كل واحد منهما اما ان يكون
قديما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا الحدوث هذا خلف بل هما عقليان
يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى وهذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين فى العقل
امكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب
انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال
ويصدق الحقيقية منهما اقول الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه
لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والاول حادث والثانى قديم ولا يجتمعان
فى شئ واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فاذن لا يجتمعان ولا يرتفعان
فتركبا المنفصلة الحقيقية منهما المسئلة الخامسة والثلثون فى خواص الوجوب
قال ومن الوجوب الذاتى والغيرى اقول هذا احد
الخواص وهو ان الشئ الواحد اذا كان واجبا لذاته استحال ان يكون
واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التى تمنع الجمع و
الخلو صادقة على الموجود اذا اخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب
بالغير بان يقال الموجود اما واجب لذاته او واجب لغيره لامتناع صدقهما

على شئ واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج
اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثانى واجب بالغير وانما
امتنع الجمع بينهما لانه لو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره معا لزم المحال
لان الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره
فلو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره لزم اجتماع النقيضين وهو محال
وانما امتنع الخلو بينهما لان الموجود ان كان واجبا صدق احد الجزئين وان
كان ممكنا استحال وجوده الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر
قال ويستحيل صدق الذاتى على المركب اقول هذه خاصة ثانية
للواجب الذاتى وهو انه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتى
على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما ياتى وكل مفتقر ممكن فالواجب لذاته
ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتاخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدانية
لانه لو قال قايل بجواز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع
مستغنيا عن الغير اجبنا بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعددا والحق انه
لا افتقار فى هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته
لافتقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا واجبا وهذا
لا يتوقف على الوحدانية قال ولا يكون الذاتى جزءا من غيره اقول
هذه خاصة ثالثة للواجب ظاهرة وهى ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
وهو ظاهر لان التركيب اما حقيقى وهو انما يكون بانفعال كالمزاج او عقلى
كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة المسئلة
السادسة والثلثون فى ان وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته قال
ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والا لكان ممكنا اقول هذه المسئلة تشتمل على

[illegible] الواجب لذاته [illegible] بغيره وهو محال

بحثين البحث الاول في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره
ان يقال لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفة
لها فيكون ممكنا يفتقر الى علة فتلك العلة اما ان تكون نفس حقيقته او
خارجا عن حقيقته والقسمان باطلان اما الاول فلانّ تلك الحقيقة
اما ان تؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة فان اثرت فيه
وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال وان كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ولزم وجود الماهية
مرتين والجميع باطل وان اثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا
في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب
الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا
المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك
في ما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الحقائق
به فلا اقول هذا جواب عن استدل على زيادة الوجود في حق واجب
الوجود وتقرير الدليل ان نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما بيّن
والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب
عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول
على اشياء بالتشكيك يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزءا منها بل يكون
دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة
لا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض

او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة
بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي
غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك التساوي
في ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان المختلفات
الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود
الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول والوجود المعقول
هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور
وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ولا يوجب من ادراك
الوجود العام ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة
وكون الوجود مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود
الخاص به تعالى وهذا التحقيق في شرح الاشارات قال وليس طبيعة
نوعية على ما سلف فجاز اختلافه في جزئياته في العروض وعدمه اقول
هذا جواب عن استدلال بان استدل به الذاهبون الى ان وجوده تعالى
زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بينا
من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة
مطالب كثيرة كامتناع الخلاء ووجوب الهيولى للافلاك وغير ذلك من مباحثهم
فنقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض وجب ان يكون وجود واجب
الوجود عارضا لماهيته مغايرا له وان اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات
غير عارضة لماهياتها فاما ان لا تكون موجودة او يكون وجودها نفس
حقائقها والقسمان باطلان وان لم تقتض واحدا منهما لم يتصف باحدهما

لها بامر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجا الى
المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققنا
بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى
اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار
والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف ساير
الحرارات فكذلك الوجود قال وتاثر الماهية من حيث هي هي في
الوجود غير معقول اقول لما ابطل استدلالهم شرع في ابطال
الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر ههنا امرين احدهما انهم قالوا لا تنحصر
احوال الماهية حالة التاثير في الوجود والعدم بل جاز ان يكون الماهية
من حيث هي هي مؤثرة في الوجود فلا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدوم في
الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي هي يجوز ان تقتضي صفات لها
على سبيل العلية والمعلولية الى الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث
هي هي لان الوجود لا يكون معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير
المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وساير الصفات قال والنقض
بالقابل ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثاني
وتقريره انهم قالوا ان العلة القابلة للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود
فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم الشي على نفسه
او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال واذا كان كذلك فلم
لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان
الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك بل كون الماهية

هو وجودها وانما يتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى انها تكون في العقل
منفكة عن الوجود لان الحصول في العقول نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل
يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية
وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع
المقبول والقابل فالماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من
هذا ان الماهية انما يكون قابلة عند وجودها في العقل فقط قال
والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه
اقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحمولات العقلية
الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات
الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم
من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما
الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره
والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من
الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقدمه عليه
هذا خلف قال وهو من المعقولات الثانية اقول الوجود كالشيئية
في انها من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل
هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات
الاولى وليس في الموجودات شي هو وجود او شي بل الموجود اما انسان
او حجر او غيرهما ثم يلزم من معقوليته ذلك ان يكون موجودا قال وكذلك
العدم اقول يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات
الاولى لما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق فرد

عارض لعين قال وجهاتها اقول يعني به انجهات
الوجود والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والمشروطة
من المعقولات الثانية ايضا لما تقدم من انها امور اعتبارية لاتحقق لها
في الخارج وقد سبق البحث فيه قال والماهية اقول
والماهية ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية يصدق على الحقيقة
باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة وان كان ما يصدق
عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني
العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسانية
قال والكلية والجزئية اقول هذان ايضا من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي هي وان
كانت لا تخلو عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق
العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق على شخص
وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل انما
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة
او متحققة والجزئية انما يصدق عليها عند اعتبار امور اخر مخصصة
لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية قال والذاتية
والعرضية اقول هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة
للمعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لها تأصل
في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره وهما اعتباران عقليان
عارضان لماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية قال
والجنسية والفصلية والنوعية اقول هذه ايضا امور اعتبارية

عقلية

عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان
كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية بل هو امر عارض له مغاير
لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر المسئلة السابعة
والثلثون في تصور العدم قال والعقل ان يتصور النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه اقول العقل يحكم
بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد ان يعتبرهما معا لان التناقض
من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصورها الا بعد تصور معروضها فيكون
العقل متصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن
دفعة لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما في نفس
الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانه ليس لها في الخارج ما يطابقها
ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم
يحكم على احدهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل
من حيث ان احدهما استندت الى الخارج دون الاخرى وقد يتصور
الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين
بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه
قال وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم
العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض اقول الذهن
يمكنه ان يتصور جميع المعقولات وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان
يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يعتبره
الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن

وعارض لها فان الممتنع صادق على زيد وكذلك الانسانية الجنسية للحيوان

نفسه وكذلك يمكنه ان يلحقه نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل
العدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها و
يكون ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي
والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار
تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك
فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فاللاموجود
قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت
المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون تناقضا
لاختلاف الموضوعين قال ولهذا انقسم الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول
هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيانه
انا نقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فنحكم بامتياز احدهما
عن الاخر ومقابلته له والحكم على الشيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن
فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه فقد تصور الذهن
سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت
في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت من حيث انه
سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي
ان يكون لكل واحد من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم
بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود لكان له هوية
متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع

هوية

هوية العدم قسيما للعدم وقسما منه وهذا محال لانا نقول لا نسلم وجوب
الهوية لكل من المتمايزين فانا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس
للاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل متمايزين لكن هوية العدم داخلة
باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها اللاهوية تكون
مقابلة للهوية وقسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قسما للشيء و
قسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت قال و
اذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته
والا فلا يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور
الكواذب اقول الاحكام الذهنية قد توخذ بالقياس الى ما في
الخارج وقد توخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية
باشياء خارجية مثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان
يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان
باطلا وان حكم على اشياء خارجية بامور معقولة كقولنا الانسان
ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان
مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج
امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا تقرر
هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار
مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس ماخوذا بالقياس
الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور
الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان
صدق الحكم باعتبار مطابقته في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان

هويته

صادق لان له صورة ذهنيه مطابقه لهذا الحكم تكون باعتبار مطابقتها
لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفاد لي منه رحمه الله
خبرت هذه النكته وسالته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام
الذهنيه هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما
الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله
المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن
مطابق للصور المنتقشه في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب
فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبه في
العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو
فان السهو زوال الصورة المعقوله عن الجوهر العاقل وارتسامها
في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتاتي في الصور
المحسوسه اما المعقوله فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد
بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان
قد تعرضان في الاحكام الكاذبه فلم يات فيه بمقنع وهذا البحث ليس
من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في
الكتب المسئله الثامنه والثلثون في كيفيه حمل الوجود والعدم
على الماهيات قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد
يربط المحمولات اقول الموجود والعدم قد يحملون على
الماهيات كما نقول الانسان موجود الانسان معدوم وقد يجعلون
رابطه كقولنا الانسان يوجد كاتبا الانسان يعدم عنه الكتابه
فههنا المحمول هو الكتابه والوجود والعدم رابطتان احدهما

رابط الثبوت والوصل والاخرى رابط السلب والفصل قال
والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من وجه آخر
وجهه الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا اقول
لما ذكر ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطه بين
الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا
وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول
بعينها فان لا يسمى حمل ولا وضع الا في الالفاظ المترادفه وهو باطل
لان قولنا الانسان حيوان حمل صادق وليس الانسان والحيوان
مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينه لذات المحمول
فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الآخر
بل نعني به ان المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من
وجه فانا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشيء الذي
يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهه الاتحاد
هي الشيء وجهه التغاير هي الضحك والكتابه اذا عرفت هذا فاعلم
ان جهه الاتحاد قد يكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا
المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو
غير الموضوع والمحمول وقد يكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك
او الضاحك انسان قال والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه اقول
لما ذكر ان المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير
فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر قيام العرض بمحله فانا

رابط

نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا
ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون
المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذا باعتبار عدم
القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا
يستدعيه مجرد القيام قال واثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها اولا اقول ان الحكماء اتفقوا على ان
الموصوف بصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا
ان الوجود ثابت للماهية فيجب ان يكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق
لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه اولا من
(اى الجواب عن الايراد في كلام الحكماء)
ان الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته
انما هي في التصور لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها
لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن
الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في
نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه
هيته
نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية
لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي لا يقال المسلوب عنه
الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لانا نقول انا لا نريد
بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه
موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف
فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او بغيرها وان كان بحيث

يلزمها هذه الصفة او غيرها قال والحمل والوضع المعقولات
الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل
اقول الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل
ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق
الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من
المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني
للحمل اولى من البعض الآخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا
على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امرا اعتباري ذهني لا خارجي
حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة
انها لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا قائما بالمحل فاتصاف
محلها بها يستدعي موصوفية اخرى ننقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة التاسعة والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض م

اقول الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا
يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرا او عرضا فان العرض
وان كان لا يوجد الا بمحل لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس
هو بعينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك
العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود
بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي تحقق
لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال
واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي اقول للشيء وجود
في الاعيان ووجود في الاذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة

ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل
على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الاولين
حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم العاقل بان الشيء موجود
في اللفظ او الكتابة لكن لما دلتا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود
فيهما **المسئلة الاربعون** في ان المعدوم لا يعاد
قال ـــ والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود اقول ـــ ذهب جماعة من المتكلمين
الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد
والحق الاول واستدل المصنف عليه بوجوه الاول ان المعدوم
لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلو صح ان يحكم عليه بحكم ما من
الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم
عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق هنا ان الحكم يستدعي
الحضور الذهني لا الوجود الخارجي قال ـــ ولو اعيد تخلل
العدم بين الشيء ونفسه اقول ـــ هذا هو الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد
عدمه نفي محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود عينه الذي
هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه و
تخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول قال ـــ ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ اقول ـــ هذا هو الوجه الثالث وتقريره
ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فانا اذا فرضنا
سوادين احدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق في

الماهية

الماهية ولا الحد ولا غير ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا
ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع
تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم
واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الآخر بالاعادة او الابتداء
قال ـــ وصدق المتقابلان عليه دفعة اقول ـــ
هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء
الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه لو اعيد لاعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم
جواز الاعادة على الزمان فيكون مبتدأ معادا وهو محال لانهما متقابلان
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة قال ـــ ويلزم التسلسل في الزمان
اقول ـــ هذا دليل خامس على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه
لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست
بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون
للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى وذلك يستلزم التسلسل
قال ـــ والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول ـــ هذا
جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان
الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيته او لشيء من لوازمها وجب امتناع
مثله الذي هو الوجود المبتدأ وان كان لامر غير لازم بل العارض فعند زوال
ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود
المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في قسمة الموجود الى الواجب والممكن قال

وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو
قابل للتقييد وعدمه اقول العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود
اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاول واجب والثاني
ممكن وهذه قسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة
واردة على مطلق الوجود من حيث هو موجود مطلق فان الشيء من حيث هو
ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء واذا اعتبرت
قسمة فلا يوخذ مع هذه الحيثية بل يوخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز
التقييد وتقسيم فينضاف الى مفهومه مفهومات اخر ويصير مفهومه مع
كل واحد من تلك المفهومات قسما المسئلة الثانية والاربعون في البحث
عن الامكان قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية
لا باعتبار العدم والوجود اقول الذهن اذا حكم بامر على امر
فقد يلاحظ الوجود او العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط
فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بامكان فان الذهن اذا حكم
على الممكن بامكان الوجود او العدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا
لانه بذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك
الاعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا
باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي
يقول به قوم وهو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او
معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل
العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم
امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه

قبول

قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم
واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالامكان
وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون
موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان
اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويبقى قسم
آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود
لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال
الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال
العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما
عند اعتبارها لا مع الغير فانها تقبل احدهما لا بعينه وهذا لا
امتناع لاحق بشرط المحمول قال ثم الامكان قد يكون
آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اقول يكون
الشيء معقولا لا ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده
غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله
بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله
السماء لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم
بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر
في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا اليها لا آلة في النظر الى
غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول
الامكان كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي
انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما

او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوديته او امكانه
او وجوده او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا
لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير
ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا
او غير موجود او ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون
حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل فالامكان امر عقلي حصل
فمهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكانُ امكانٍ
ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات
العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني
المعقولات **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان
اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول**
قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه
المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي
على ما تقدم **المسئلة الثالثة والاربعون** في ان الحكم بحاجة الممكن
الى المؤثر ضروري **قال** والحكم بحاجة الممكن ضروري
وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** كل عاقل اذا
تصور الممكن ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر
حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا التصديق
عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لان الخفاء في الحكم يستند
الى خفاء التصور لا الخفاء في نفسه ولهذا اذا امثل للمتشكك في هذه
القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتي الميزان

وانما كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن
المتساوي الطرفين حكم باحتياجه الى المؤثر **قال** والمؤثرية
اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض
المغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو احتاج
الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر ان كانت وصفا ثبوتيا
في الذهن من غير مطابقة للخارج لزم الجهل ولانها ثابتة قبل
الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة
للخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانها نسبة
بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول
لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك
يستدعي كون كل واحد منها متلوا لصاحبه وانما يكون متلوا
لصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تأثير المتلو
في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية
لانها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي
ونقيض العدمي ثبوتي فالمؤثرية ثبوتية وتقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي
يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي
ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في ساير الاضافات وعدم مطابقته
للخارج لا يقتضي كونه جهلا لان الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج و
هو لم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء
يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل
في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي

تحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل قال
والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
اقول هذا جواب عن سوال آخر لهم وتقرير السوال
ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان
باطلان فالتاثير باطل اما بطلان الاول فلاستلزام تحصيل الحاصل
واما بطلان الثاني فلان حال العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا
فالكلام فيه كالكلام في الاول وتقرير الجواب ان نقول ان اردت
بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في
زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان
اردت به مقارنة المؤثر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر
فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم قال وتاثيره
في الماهية ويلحقه وجوب لاحق اقول هذا جواب عن استدلال
ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في
اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما
الاول فلان كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة
الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال
ثبوت محمولها ولا يتحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم واما الثاني
فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال
واما الثالث فلان الموصوفية ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون
اثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها

بوجودها او بوجود المحال وتقرير الجواب ان المؤثر في الماهية وعند فرض الماهية
يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب
ممتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل فرض
ماهيته فيمكن ان يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك سابقا
على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط هنا
نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب للدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية
وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست
بحاصلة في زمان بعده ويكون حمله بعين الحاصل على المتصور منه لا على الموجود
الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر ولا يكونان في الخارج
وكذلك البحث في حصول الوجود من موجب ومن يجعل تاثير المؤثر في جعل
الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق
ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امرا اضافيا يحصل بعد
اتصافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من
ذلك ما ذكروه من المحال قال وعدم الممكن يستند الى
عدم علته على ما مر اقول هذا جواب عن سوال آخر وتقريره ان
الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما
بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض
فيستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز
وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم
ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف
الوجود يكون موجودا في الخارج واما في العدم فلا يكون الا عقليا وعدم

يؤثر صح
الوجوب صح
ذلك صح
نفي صح

العلة ليس نفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتياز عن عدم المعلول
في العقل بجوزان يُعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل المسئلة
الرابعة والاربعون في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر قال والممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اقول ذهب جمهور الحكماء
والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة
فان كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر
حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة
انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي ابدا محتاجة
الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول قال والمؤثر
يفيد البقاء بعد الاحداث اقول لما حكم باحتياج الممكن الباقي
الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء
وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر
ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلا
وهو محال لان تحصيل الحاصل محال وفي امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الحادث
لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر
تأثير او لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء يكون له اثر البقاء حال البقاء
وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر
في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا قال ولهذا
جاز اسناد القديم الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار
اقول هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه

محتاج الى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب
اما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة
القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم
لان القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يتجدد فهو حادث
المسئلة الخامسة والاربعون في نفي قديم ثان قال ولا قديم
سوى الله تعالى لما يأتي اقول قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما
الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم اما المسلمون فالاشاعرة اثبتوا ذاته
تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وعدد
من الصفات على ما يأتي وابو هاشم اثبت احوالا خمسا فانه علل القادرية
والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون
فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى
والنفس وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان
ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما نفي
الهيولى فلاستحالة تركبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان
فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير
معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب وصنف
كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان
كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها المسئلة السادسة والاربعون
في عدم وجود المادة والمدة للحادث قال ولا يفتقر الحادث
الى المادة والمدة والا لزم التسلسل اقول ذهبت الفلاسفة
الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه

وهو عرض لابد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو شيء ثبوتي هو المادة
ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتاخر فالسبق
بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم
منهما التسلسل لان المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون
لها مادة اخرى على انا قد بينا على ان الامكان عدمي لانه لو كان
ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان تتقدم
اجزاءه بعضها على البعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان
هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين ما يقابل
الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من
المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني
الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان
موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج
الى محل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان
لذاته فلا يفتقر الى زمان آخر قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض
حادث فيتوقف على استعداد له فيعود البحث في التسلسل واما
الثاني فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض
لذاتها وتتاخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة وكان
الزمان مركبا من الآنات وهو عندكم باطل المسئلة السابعة والاربعون
في ان القديم لا يجوز عليه العدم قال والقديم لا يجوز عليه
العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اقول القديم ان كان
عدميا جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديما وان

الآن عبارة عن نهاية زمان الماضي وبداية زمان المستقبل

كان وجود استحال عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل
عدمه او ممكن الوجود فموثره لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر
لمختار حادث فيكون موجبا فان كان واجبا استحال عدمه معلوله
وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها
وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر
المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني
المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة
نحن نذكرها في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات
اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال
بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سالت عن حقيقته وماهيته فاذا
قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذا اللفظ
اعني الماهية انما يطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا
لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة و
الذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة
الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة و
هذه عوارض لها قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
والا لما صدق على ما ينافيها اقول كل شيء فان له حقيقة هو
بها هو فالانسانية من حيث هي انسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض
لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها
الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك
من الاعتبارات اللاحقة لها لان الواحد مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية

فاستحال عدمه

كان

لم يصدق الانسانية على ما نافى الواحدة لكنها يصدق عليه لصدقها
على الكثرة وكذلك القول في الكثرة وكذا الوجود والعدم والكلية
والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات قابلة لها قبول
المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة قال وتكون
الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت
الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة واذا اخذت مع
قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية امر مضموم اليها مغاير لها يصير
بها الماهية واحدة ويقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الاخر
فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا
باعتبار الماهية نفسها قال وهي من حيث هي ليست الا هي
ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها
اقول الانسانية من حيث هي هي ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض
لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت
هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلا هل الانسان
الف ام ليس كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل من حيث
لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفا ولا
نقول الانسان من حيث هو انسان ليس هو الفا ولو قيل الانسانية
التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان
نقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث هي انسانية
اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد يجب حذفه المسئلة
الثانية في اقسام الكلي قال وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها

ماعدا

ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على
ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان
اقول الماهية كالحيوان مثلا قد يوخذ محذوفا عنها جميع
ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان ذلك الشيء زائدا على تلك
الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط
لا شيء وهذا لا يوجد الا في الاذهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج
متشخص فليس بمتجرد عن الاعتبارات قال وقد توخذ لا بشرط
شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع
الحاصل منه ومما يضاف اليه اقول هذا اعتبار اخر للماهية
معقول وهو ان يوخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا
باعتبار عدمه كما ناخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات
بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان
لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لانه نفس طبايع الاشياء وحقائقها
وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج و
كل موجود في الخارج فان اجزاءه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث
هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من
الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد
الخصوصية المضاف اليه قال والكلية العارضة للماهية
يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات
ثلثه ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقوله اقول هذان اعتباران
آخران للكلي احدهما الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لان المنطقي

يبحث عنه والثانى العقلى وهو المركب من الماهيه ومن الكليه العارضة
لها فان هذا اعتبار اخر مغاير له ولين هذان الكليان عقليان
لا وجود لهما فى الخارج اما المنطقى فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره
اذ الكلية من ثوانى المعقولات ليست متاصلة فى الوجود اذ ليس فى
الخارج شئ هو كلى مجرد فالكليه اذن عارضة لغيرها وكل معروض للكلى
من حيث هو معروض له فهو ذهنى ان كل موجود فى الخارج متشخص و
كل متشخص فليس بكلى فالكلى ذهنى وكذا الكلى العقلى لهذا فهذه اعتبارات
ثلثه فى كل معقول سيغى تحصيلها احدها الكلى الطبيعى وهو نفس
الماهيه والثانى الكلى المنطقى وهو العارض لها والثالث العقلى
وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** فى انقسام الماهيه الى البسيط و
المركب قال والماهيه منها بسيط وهى ما لا جزء له ومنها
مركب وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة اقول الماهيه اما
ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول
هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثانى هو البسيط
كالجوهر الذى لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا
نعلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من
الحقايق المركبه ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط موجود
بالضرورة قال ووصفاهما اعتباريان متنافيان
وقد يتضايفان فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بمعنى
اقول يعنى ان وصف البساطة والتركيب اعتباران عقليان
عارضان لغيرها من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض فالبساطة

والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثوانى المعقولات ولو كانا
موجودين لزم التسلسل اذا عرفت هذا فانهما متنافيان اذ لا يصدق
على شئ انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد
يتضايفان اعنى يوخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص
فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لا انه لا جزء له هو
المركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق التضايف
بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه
جزء منه فيكون ابسط منه واذا اخذا باعتبار التضايف تعاكسا
باعتبار ان زيد مركب من الانسانيه والتشخص
مع اعتبارهما الاول اعنى الحقيقى عموما وخصوصا وذلك لانهما
بمعنى الحقيقى متنافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك
المعنى واذا اخذا بالمعنى الاضافى جوزنا ان يكون البسيط مركبا لان
بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز
كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون
المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعنى البسيط
والمركب فى العموم والخصوص باختلاف الاعتبار قال وكما
يتحقق الحاجة فى المركب فكذا فى البسيط اقول الحاجة تعرض
للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه
محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة فى كل واحد منهما وقد منع بعض
الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان العلة الحاجة هى الامكان وهو
امر نسبى انما يعرض لمنتسبين فالم يتحقق الاثنينية لم يتحقق الحاجه ولا
اثنينية فى البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلى

فالانسان جزء منه فيكون الانسان
بهذا الاعتبار ابسط ويكون
الحيوان ابسط منه ه

بمعنى ان موضوع [illegible] المركب الخاص
[illegible]
[illegible] ه

يعرض لنسبتين عقليتين هما الماهيه والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة
لكل واحد منهما الى المؤثر في الخارج قال وهما قد يقومان
بانفسهما وقد يفتقران الى المحل اقول كل واحد من البسيط
والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقرا
الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران اذا عرفت هذا فالمركب
من الاول لابد وان يكون احد اجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به
والمركب من الثاني لابد وان يكون جميع اجزائه محتاجا الى المحل اما
الى ما حل فيه المركب او البعض اليه والباقي الى ذلك البعض قال
والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج وهو علة الغنى عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار
الخارج غني فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنتان اعم
اقول المركب هو الذي يلتئم ماهيته عن عدة امور فبالضرورة
يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متاخر
عنه فالمركب متاخر عن تلك الامور فيتاخر عن كل واحد منها
فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احد
تلك الامور لم يلتئم فلا يحصل الماهيه فيكون عدم اى جزء كان
من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل
واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم ايضا فقد ظهر
ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق
للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد
تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن

والخارج واذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء
يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد لسنا نقول انه يكون مستغنيا
عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل
احتياجه الى علة متاخرة عن المتاخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب
فان علة كل جزء دخلت في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة
الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغني عن
السبب وهذه الخاصة اعني التقدم اخص من الخاصة الاولى لان الاولى
هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانيه هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا
يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشئ وكونه غنيا عن السبب الجديد
كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى وجوب
تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانيه استغناؤه
عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصيتان
اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك المسئلة الرابعة
في احكام الجزء قال ولابد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض
ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول كل مركب على الاطلاق فانه
يتركب عن جزئين فصاعدا ولابد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء
آخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة
واحدة لما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة
فلابد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج
قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة
في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الادويه وقد يكون

هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون
الجزء المادي محتاجا الى الجزء الصوري والصوري محتاجا الى المادي اذا
اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد يشمل الحاجة
للجزئين معا لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة
المحتاجة في تشخصها الى المادة قال وهي قد يتميز في الخارج
وقد يتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية لا بد وان تكون
متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن الذين هما
جزء الانسان وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان
خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا اولا والاول باطل
لانه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم
كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان
لا يحدث هيئة اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية
المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف او يحدث هيئة اخرى فلم يكن
الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه ان لم
يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث
كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وخارج عنهما فيكون التركيب
في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف قال واذا اعتبر عروض
العموم ومضايفه فقد تتباين وقد تتداخل اقول هذه القسمة
باعتبار عروض العموم اعني الخصوص للاجزاء فاذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء
حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم
من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد تكون

العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ويتابعه الفصل
او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص
كالنوع الاخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيوان الابيض
والمتباينة ما يتركب عن الشيء واحدى علله او معلولاته او عدمها
اما بعضها عدمي كالاول او كلها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد
في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة
في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في
البلقة او بعضها اضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة او كلها
كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات قال وقد
تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة اقول اجزاء الماهية قد ينظر
اليها باعتبار كونها فيكون اجزاء حقيقية ولا يحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة
كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب
مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد
يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على
ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره واذا
اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا قال
فيعرض لها الجنسية والفصلية اقول اذا اعتبرنا حمل الجزء على
الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل
هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعا فاذا اخذ الجزء محمولا حصلت
الجنسية اعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين او الفصلية اعني تميز الجزئية

فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين
بالحقايق فى جواب ماهو والفصل هو المقول على الشئ فى جواب اى شئ
هو فى جوهره قال وجعلهما واحد اقول
يعنى به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل اعاد الضمير
لكونهما فى حكم المصرح بهما وانما كان جعلهما واحدا لان الفاعل
لم يجعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له
بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا فى اللونية فانها
لو كان لها وجود مستقل فهى هيئة اما فى السواد فيوجد السواد لا بها
هذا خلف او فى محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا
خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سوادا قال والجنس منهما
كالمادة وهو معلول والاخر صورة هو علة اقول الجنس
اذا نسب مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من
الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل
هو العلة وذلك لان للفصل نسبة الى الجنس المطلق وهى نسبة التقسيم
والى النوع اعنى الجنس المقيد بالفصل وهى التقويم والى الحصة النوع
من الجنس وهى نسبة العلية وذلك لان الشيخ ابا على ادعى ان الفصل
علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب
وان كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل فيلزم وجود الفصل
اينما وجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف قال

وما لا جنس له فلا فصل له اقول الفصل هو الجزء المميز للشئ
عما يشاركه فى الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشئ جنس لم يكن له فصل هذا
هو التحقيق فى هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو
المميز فى الوجود وجوزوا تركيب الشئ من امرين متساويين كالجنس العالى
والفصل الاخير وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصله تميزه عن غيره
عما يشاركه فى الوجود وهذا خطا لان الاشياء المختلفة لا يفتقر فى
تمايزها عما يشاركها فى الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذاتها
فان كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عما يشاركه فى
الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك فى الوجود او فى غيره
من الاعراض الى فصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا لكل ليس
ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبته
ونسبتهما الى الوجود قال وكل فصل تام فهو واحد
اقول الفصل منه ما هو تام وهو كل الجزء المميز ومنه غير تام
وهو المميز الذاتى مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم
امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر فى التميز فلا يكون
فصله ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد
وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا قال
ولا يمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة اقول
الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذى له جنس واحد هو الجوهر
وقد يكون كثيرا كالحيوان الذى له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن
ان تكون فى مرتبة واحدة بل يجب ان يكون مترتبة فى العموم والخصوص

[illegible]

فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما
ان كان واحدا كان جعل الجنس جعله واحدا وهو محال وان تغاير
لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف قال ولا تركيب
عقلي الا منهما اقول التركيب قد يكون خارجيا كتركيب
العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل
لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب او مشتركا والاول هو الفصل القريب
والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني
اما ان يكون مساويا له او اعم منه والاول يلزم منه كونه فصلا للجنس
فيكون فصله مطلقا وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك
بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول
جنس والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان
كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب قال
ويجب تناهيهما اقول الجنس والفصل قد يترتبان في
العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب
تناهيها في الطرفين لانه لو لا تناهي الاجناس لم يتناه الفصول التي
هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال
قال وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اقول
يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو
منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلثة ايضا قد تحصل
في الفصل وذلك لما ان جنسهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي
من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلثة كذلك هذا اعني الجنس والفصل

عقليا وقد يكون

ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها

ينقسمان اليها قال ومنها عوال وسوافل ومتوسطات
اقول الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر
كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي
لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس
كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون
سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل
والمتوسط قال وفي الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
له وليس تحته جنس وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اقول
من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وذكر في مثاله
العقل بشرط ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده صدق
الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافيان وكذا باقي
المقولات الخمس اعني النوع والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا
لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الفصل والجنس في
شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك
الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل الحيوان بل قد يجتمع الجنسية
في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلهما فان الجنس لشيء يستحيل ان
يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصة او عرضا بالقياس اليه
قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول لا يمكن
فصله لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع
اليه هو بعينه محتاج الى آخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما
بالنسبة اليه وانما هو جنس باعتبار النوع قال واذا انسبنا

ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون الجنس جنسا كما هو جنس للنوع والا لم يكن

فلم يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما
ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعله واحدا وهو محال وان تغاير
لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف قال ولا تركيب
عقلي الا منهما اقول التركيب قد يكون خارجيا كتركيب
العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل
لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب او مشتركا والاول هو الفصل القريب
والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني
اما ان يكون مساويا له او اعم منه والاول يلزم منه كونه فصلا للجنس
فيكون فصله مطلقا وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك
بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول
جنس والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان
كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب قال
ويجب تناهيهما اقول الجنس والفصل قد يترتبان في
العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة منهما
يجب تناهيها في الطرفين لانه لو لا تناهي الاجناس لم تتناه الفصول التي
هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال
قال وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اقول
يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو
منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلثة ايضا قد تحصل
في الفصل وذلك كما ان جنسيهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي
من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلثة كذلك هذان اعني الجنس والفصل

ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها

سيقسمان اليها قال ومنها عوال وسوافل ومتوسطات
اقول الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر
كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي
لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس
كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون
سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل
والمتوسط قال وفي الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
له وليس تحته جنس وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اقول
من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وذكر في مثاله
العقل بشرط ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده صدق
الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافيان وكذا باقي
المقولات الخمس اعني النوع والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا
لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الفصل والجنس في
شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك
الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل الحيوان بل قد يجتمع الجنسية
في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلهما فان الجنس لشيء يستحيل ان
يكون فصله لذلك الشيء او نوعا له او خاصة او عرضا بالقياس اليه
قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول لا يمكن ان يوخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون الجنس جنسا كما هو جنس للنوع والا لم يكن
فصله لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع
اليه هو بعينه محتاج الى آخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما
بالنسبة اليه وانما هو جنس باعتبار النوع قال واذا نسبنا

الى مايضاف اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا اقول
اذا نسبنا الجنس والفصل الى مايضاف اليه اعني النوع كان الجنس
اعم من المضاف اليه اعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقايق
في الجنس دون النوع واما الفصل فانه يكون مساويا للنوع الذي
يضاف الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع والا استحاله
استفادة التميز من الاعم

المسئلة الخامسة في التشخص من الامور الاعتبارية

فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لعين من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اقول
التشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لا من العينية
والالزم التسلسل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا
لعين من التشخصات في التشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار وهذا كانه جواب عن سوال مقدر وهو ان التشخص ليس
من الامور العينية والالزم التسلسل لان افراد التشخصات قد
اشتركت في مطلق التشخص فيحتاج الى مخصص آخر مغاير لما به وقع الاشتراك
ولا يجوز ان يكون عدميا لافادته الامتياز ولانه يلزم ان يكون الماهية
المتشخصة عدمية لعدم احد جزئيها والجواب انه امر اعتباري
عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار قال اما مابه التشخص فقد
يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض
الخاصة الحالة فيها اقول لما حقق ان التشخص من الامور
الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة التشخص واعلم انه قد يكون
نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان يتكثر

قال والتشخص

نوعه

نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة
لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف
واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للكثرة وتلك المادة تتشخص بانضمام
اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع
المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تتشخص هذه الماهية الحالة فيها
قال ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله اقول
اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا زيد انه
انسان ففيه شركة فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم
كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا قال والتميز
يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر اقول التشخص
للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس الى مايشاركه
في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد على حقيقته
مع انه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد
من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور قال والمتشخص قد
لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت
عام متميز اقول لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين
هنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون
الآخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شيئين هذا شانهما فبينهما
عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التميز ففي التشخص الذي لا يعتبر
مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض
العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي اذا كان جزئيا اضافيا

شخص الانسان والانسان فان كل واحد منهم ممتاز
عن الافراد بالذات لا بالاعتبار
والاعتبار يتوقف الاعتبار
على الاعتبار زيد

يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص وانما
صدقهما على شئ واحد نفى التشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر بدرا جه
فانه متشخص ومتميز **المسئلة السابعة** في البحث عن الوحدة والكثرة قال
والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام اقول
الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد
وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص
وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما قال
وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
وتساوقه اقول قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان
عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم
من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير
يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل
الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه فكل موجود فهو واحد
والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة
تصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما عرض له الكثرة وكذلك كل واحد
فهو موجود اما في الاعيان او في الاذهان فهما متلازمان **المسئلة الثامنة**
في ان الوحدة غنية عن التعريف قال ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ اقول الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية
فلا يحتاج في تصورها الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ
بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ آخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي قال
وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه

الكلي المتشخص كالشمس

بالانقسام اقول الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من

بالاقسام

بالاقسام فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال
لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم العقل ينتزع منها امرا واحدا
والعقل يدرك اعم الامور اولا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك
في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويتان في كون كل واحد
منهما اعرف من صاحبتها لكن بالاقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال
والوحدة اعرف عند العقل فهذا قسم العقل والخيال وصف الاعرفية
لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة واذا
حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسئلة التاسعة**
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان قال وليست الوحدة
امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة اقول الوحدة
ان كانت سلبية لم تكن سلب اي شئ كان بل سلب مقابلها اعني الكثرة
فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية
وان كانت وجودية كان مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال وان
كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وان كانت ثابتة
في الذهن فهو المطلوب فاذن الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل
عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة
للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة
بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسئلة العاشرة** في التقابل
بين الوحدة والكثرة قال وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما اقول ان
الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها

لا يجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس الى شئ واحد فان موضوع
الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه فبينهما تقابل قطعا اذ عرفت
هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعه اما تقابل السلب
والايجاب او العدم والملكه او التضايف او التضاد وليس
بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري اى ذاتي يستند الى ذاتيهما بوجه
من الوجوه الاربعه لان الوحدة مقوم للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيان
فليسا بسلب وايجاب ولا عدم وملكه ولا متضايفين لان المقوم
متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادين لامتناع تقوم احد الضدين
بالآخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العليه و
المعلوليه والمكياليه والمكيلية العارضتين لهما فان الوحدة علة
للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف
فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا **المسئلة العاشرة** في اقسام الواحد
قال ثم موضوعهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة
الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان
عرضت وان عرضت كانت موضوعا او محمولات عارضة لموضوع
او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد
تغاير لموضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق والا فنقطة
ان كان لمفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدارا وجسم بسيط او مركب اقول
قد تبين ان الواحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة
للمعقولات الاولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما

لا يمكن صدق الوحدة عليه

اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فكانت جهة وحدته عين جهة
كثرته بالضرورة لاستحاله كون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد واحدا
وكثيرا واذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة اولا فان لم تكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها اولا
فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما نقول نسبة الملك الى المدينه
كنسبة الربان الى السفينة وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك
الى المدينه فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان
وحالتان فالوحدة فيهما عرضيه وان كانت الوحدة عارضة للكثرة
فاقسامه ثلثة احدها ان يكون موضوعا كما يقول الانسان هو الكاتب
فان جهة الوحدة هنا هي الانسانيه وهي موضوع الثاني ان تكون
محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة
الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات
لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة هو صفة لهما
اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي
جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقايق في جواب ايما هو في
جوهره وان كان موضوعهما كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصا
واحدا فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير
اعني يكون وجود ذلك الشخص هو انه شئ غير منقسم وليس له مفهوم وراء
ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع
فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان
كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما ان يكون اجزاءه متساوية لكله

ما هو ونوع ان كانت الحقايق متفقة
وفصل ان كانت مقولة في جواب م

اولا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو
الجسم البسيط والثانى الاجسام المركبة قال وبعض هذه
اولى من بعض بالوحدة اقول الواحد من المعانى المقول
على ماتحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى باسمه من بعض فان
الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى
به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من
اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر قال والهو هو
على هذا النحو اقول الهو هو ان يكون للكثير من وجه وحدة
من وجه فقياس الهو هو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما فى وصف
عرضى او ذاتى كذلك الهو هو وبالجملة اقسام الواحد هى اقسام
الهو هو لكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد بحذف الوحدة فى
والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف
اليه اقول الوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تتغاير
اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوصف العرضى وهو المضاف اليه
الوحدة ان كان كيفا سمى مشابهة وان كان فى الكم سمى مساواة
وان كان فى الاضافة سمى مناسبة وان كان فى الخاصة سمى مشاكلة
وان كان فى اتحاد الاطراف سمى مطابقة فان كان فى اتحاد وضع
الاجزاء سمى موازاة وبلقى الاعراض لها اسماء خاصة واما الوصف
الذاتى الذى يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان فى الجنس سمى مجانسة
وان كان فى النوع يسمى مماثلة قال والاتحاد فالهو
هو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف اقول اتحاد الاثنين

غير

غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا اثنان وان عدما فلا اتحاد وان
عدم احدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود و
ولنا هو هو اتحاد مطلقا بل معناه ان الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه
بمعنى ان الشئ الذى يقال له احدهما يقال له الآخر قال والوحدة
مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير اقول ههنا بحثان الاول
الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها
فانك اذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية وننبه بهذا ايضا
على انها ليست عددا الثانى ان العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست
العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلثة
ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه
من الوحدات التى يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحد من تلك
الوحدات جزءا من ماهيته فانه ليس تركب العشرة من الخمستين اولى من
تركبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التى تحتها ولا
يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب والى
هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثتان مرة واحدة قال
واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد ثم
تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق هى انواع العدد
اقول اذا اضيف الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية
وهى نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من
العدد لانه الزوج الاول فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذى هو الفرد
الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد

اليقين ولا الظن فاذا انضم اليها واحد آخر حصلت الثلثة وهي
نوع آخر من العدد فاذا انضم آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر مخالف
للاول وعلى هذا كل ما زاد العدد واحدا حصل نوع آخر من العدد وهذه
الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية
واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل
يمكنه ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع
كانت انواع العدد غير متناهية قال ـــــ وكل واحد منها
امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
انضماما بحسبه اقول ـــــ كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس
ثابتا في الاعيان بل في الاذهان يحكم به العقل على الحقائق كافراد الانسان
او الفرس او الحجر او غيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحدت
في الماهية او اختلفت فيها بل يوجد بمجرد الانضمام بحسب ذلك النوع
من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة
مع حقيقة ثالثة حصلت الثلثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج
لانه لو كان كذلك لكان مع عرضا قائما في المحل لاستحالة جوهريته واستقلاله
في القيام بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لمعين فذلك الغير اما ان يكون
له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول
فتلك الوحدة ان وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال
المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة
باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد
اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين

في العقل انضماما

يكون

يكون الواحد عددا هذا خلف قال ـــــ والوحدة تعرض لذاتها
ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار اقول ـــــ قد بينا ان الوحدة
والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض للعقل
فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة
لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض ايضا لمقابلها فيقال كثرة واحدة
قال ـــــ وقد تعرض لها شركة فتتخصص بالمشهوري وكذا المقابل
اقول ـــــ الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشركة
مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق
الوحدة وذلك اذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان
وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وح تتخصص
كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة زيد يتخصص عن وحدة
عمرو باضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لانه واحد
بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي لان وحدة وحدة للواحد والواحد
واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري اعني ذات زيد
وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت
وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية
الاناسي مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية والكثرة وانما تمتاز
بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مفهوم الوحدة اعني نفس عدم الانقسام امر مشترك
بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا اما الذات التي يصدق
عليها انها واحدة اعني المشهوري فانها ممتازة عن غيرها فهي احق باسم الواحد

فيخص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول
انسب قال ـــ وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى
مقابلها بثالث وكذا المقابل اقول ـــ اقرب ما يمكن ان يفسر
به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي
يقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع
فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضت لها بالنسبة الى
موضوعها ويعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني
الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلث يعرض لمقابل الوحدة
اعني الكثرة **المسئلة الحادية عشر** في البحث عن التقابل قال ـــ
ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل اقول ـــ يعني به ان
المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو
التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير
من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في
زمان واحد من جهة واحدة قال ـــ المتنوع الى انواعه الاربعة
اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة
وهو في الاول ماخوذ باعتبار خصوصيتها وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف اقول ـــ
ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين
لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله الايجاب
اما مطلق او خاص ولا يقابله سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه

جزئي والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لانه جزئي له
ولا سلب خاص لان مقابلتهما ان لم يتقابلا فظاهر انهما لا يتقابلان
وكذا ان تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت
هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذا باعتبار القول والعقد او بحسب
الحقايق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب زيد
ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدميا او يكونا وجوديين والاول
هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق
بينهما ان تقابل السلب والايجاب في الاول ماخوذ باعتبار مطلق والثاني
ماخوذ باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم
هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شانه ان يكون له كالعمى والبصر وان كانا
وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الآخر فهو تقابل التضايف كالابوة
والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد
تعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين
في المشهور يطلق على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس
الى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون
بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني
واما تقابل العدم والملكة فمطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء
عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص منه ذلك وهو ان يقيد الشيء بان
يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما
من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم
ملكة بحسب المعنى الاول ~~وسلب بالمعنى الاول~~ وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان

تقابل الضدين بحسب التحقق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم
والملكة بالعكس قال م ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض
اقول م لما بين اقسام التقابل الى النوع الاربعة حتى صار
كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعنى
التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان
المتقابل لا يعقل الا مقيسا الى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المتقابل
لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفا فان ذات السواد وذات البياض
لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض
كان نوعا من المضاف المشهوري فقد ظهر ان الجنس اعنى المتقابل من حيث
هو مقابل يندرج تحت المضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد
في ان يكون الشيء اخص او مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له قال م
ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب اقول م التقابل
يقال على اصنافه الاربعة لا بالتسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين
اشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضد
يستلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد في العناد للاخر
من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد لان
الخير انه خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وهو عرضي واعتقاد انه شر يرفع العرضي
وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشد قال م ويقال
للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية اقول م تقابل السلب
والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم
والملكة وان اخذ في القضايا سمي تناقضا كقولنا زيد كاتب زيد

ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا بثمانية شرايط الاول وحدة
الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقتا
معًا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم تتناقضا
وصدقتا معًا الثالث وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن زيد
ليس بموجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود
في الدار زيد ليس بموجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة
فلو قلنا زيد اب اي لخالد زيد ليس باب اي لعمرو امكن صدقهما السادس
وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي اسود اي بعضه الزنجي ليس باسود
اي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا
الاسود قابض للبصر اي بشرط السواد الاسود ليس بقابض للبصر اي لا
بشرط السواد امكن صدقهما الثامن وحدة القوة او الفعل فلو قلنا الخمر
في الدن مسكر بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا
وصدقتا معًا قال م هذا في القضايا الشخصية اما
بشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكليتين ضدان والجزئيتان صادقتان
اقول م اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة او مهملة وذلك
لان الموضوع ان كان شخصيا كزيد سميت القضية شخصية وان كان
كليا يصدق على كثيرين فاما ان يعرض للكلية والجزئية فيه اولا والاول
هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان بعض الانسان حيوان
لا شيء من الانسان بحجر بعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهملة كقولنا
الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن
البحث عنها اذا عرفت هذا فنقول الشرائط الثمانية كافية في القضية

الشخصية اما المحصورة فلا بد فيهما من شرط تاسع وهو الاختلاف
بالكم فان الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا
كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان قد تصدقان
كقولنا بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان اما الكلية
والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان
بعض الانسان ليس بحيوان فهما المتناقضتان قال وفي الموجهات
عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا اقول
لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما
معا ولا كذبهما ونعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان
والاطلاق فانهما لو لم تختلفا في الجهة امكن صدقهما او كذبهما كالممكنتين
فانهما يصدقان مع الشرائط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان
لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكالضروريتين فانهما تكذبان كقولنا
بعض الانسان كاتب بالضرورة لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب وليس
مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافا لا يمكن اجتماعهما
معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان كما قلنا
في الممكنتين اما الممكنة والضرورية اذا اختلفتا كما وكيفا فانهما تتناقضان
وكذا المطلقة والدائمة قال واذا قيد العدم بالملكة في القضايا
سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع
فيصدق مقابلاهما اقول لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع
في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا اعتبر في القضايا
سميت القضية معدولة وهي ما تاخر فيها حرف السلب عن الرابطة كقولنا

زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة
وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما
معا عند عدم الموضوع واذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحدة
منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل
الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لامكان صدق السلب في الطرفين
عن الموضوع المنفي قال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو والاتصاف
بالوسط اقول هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان
احد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد القار وقد لا يكون
فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما للموضوع كالصحة والمرض للبدن
او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة
او يتصف بالوسط كالفاتر قال ولا يعقل للواحد ضدان
اقول هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يعرض بالنسبة الى
شيء واحد الا الواحد فلا يضاد الواحد اثنين لان الواحد اذا ضاد
اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فالمطلوب
وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين
كان ذلك وجهين من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه قال
وهو منفي عن الاجناس اقول هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه
ينتفي عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين
من حيث ذاتاهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص قال ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس اقول هذا حكم رابع للتضاد العارض

فاتر آنکه نه گرم بود و نه سرد

للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ننقض
بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة او الرذيلة العارضتين
لا من حيث ذاتاهما قال وجعل الجنس والفصل واحد
اقول الجنس والفصل في الخارج شئ واحد فانه لا يعقل
حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليها الناطقية
فصارت انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية فوجودهما
واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا ان الغرض
بذكرها هنا الجواب عن اشكال يورد على اشتراط دخول الضد تحت
جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فان وقع التضاد
فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
والا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين
لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل والجنس
واحد في الاعيان وانما يتميزان في التعقل فجعلهما واحدا هو النوع
وكان التضاد عارضا في الحقيقة للانواع لا للفصول الاعتبارية لان
التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعقلة فهذا ما فهمته من هذا
الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك قال **الثالث الفصل في العلة والمعلول**
كل شئ يصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك
الامر والامر معلول له اقول لما فرغ من البحث عن لواحق
الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها
وهما من الامور العامة ايضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات

الثانيه ومن انواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل **الاولى** في تعريف العلة
والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه
ما فيذكر على سبيل التنبيه والتمييز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا
صدور شئ عن غيره كان الصادر معلولا والمصدور عنه علة سواء
كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلل التامة او على سبيل
الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شئ يصدر عنه امر لكن لا على
سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد **المسئلة الثانية** في اقسام العلة
قال وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية اقول
العلة هي ما يحتاج الشئ اليه وهي اما ان تكون جزءا من المعلول او خارجة
عنه والاول اما ان تكون جزءا يحصل به الشئ بالفعل او بالقوة والاول
الصورة والثاني المادة **المسئلة الثالثة** في احكام العلة الفاعلية قال
والفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول
اقول الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة
والصورة جزآه واذا وجد المؤثر بجميع جهات التاثير وجب وجود المعلول
لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه فتخصيص
وقت الوجود به اما ان يكون لامر زائد او لا يكون فان كان الاول لم يكن
المؤثر المفروض اولا تاما تاما هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال قال ولا يجب مقارنة
العدم اقول ذهب قوم الى ان التاثير انما يكون لما سبق بالعدم
وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان مختارا وجب فيه ذلك لان
المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شئ معدوم وان كان

للمادة وان كانت خارجة فاما ان يكون
مؤثرة او يتوقف التاثير عليها فالاول
فاعل والثاني صح

موجبا لم يجب فيه ذلك قال ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان
جاز في المعد اقول ذهب قوم غير محققين الى ان احتياج الا
الاثر الى المؤثر انما هو آن حدوثه فاذا اوجد الفاعل الفعل استغنى
الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده ومثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني عينا
من الآثار وهو خطأ لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الايجاد فيثبت
الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما كان حركته علة
لحركة الاحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لامر آخر هذا
في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تتقدم وان كان معلولا لها موجودة
كالحركة المعدة للوصول وللحرارة قال ومع وحدته يتحد المعلول
اقول المؤثر ان كان مختارا جاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان
موجبا ذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد واقوى حججهم
ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مغايرة لنسبته الى الآخر فان كانت النسبتان
جزئية كان مركبا والا تسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التاثير و
الصدور يستحيل ان تكون وجودية والا لزم التسلسل واذا كانت من الامور
الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها قال ثم تعرض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات اقول لما بين ان العلة الواحدة لا
يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان يكون الموجودات باسرها في سلسلة
واحدة بحيث يكون اي موجود فرضته علة لاي موجود فرضته او معلولا له
اما قريبة او بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني احدهما عن الآخر والوجود يكذب
هذا فاوجبوا وقوع كثرة في المعلول الاول غير حقيقية بل اضافية يمكن ان
يتكثر بها التاثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته

واجب له ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل
مبدأه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع به التكثير ولا يسلم وحدته و
يصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط
لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية
لغيرها ولا يكون شروطا فيه قال وهذا الحكم ينعكس على نفسه
اقول نريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتحد العلة وهو عكس
الحكم الاول فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتاثير
لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته اليهما
مستغنيا عنهما هذا خلف قال وفي الوحدة النوعية
لا عكس اقول اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول واحداً
كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء
المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة
لان المعلول محتاج الى مطلق العلة وتعين العلة جاء من جانب العلة لا م
قال والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف
اقول يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية
لاستحالة وجود شيء في الاعيان هو مجرد علية او معلولية وان كان معروضهما
موجودا وبينهما مقابلة التضايف فان العلة علة للمعلول والمعلول معلول
للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد
بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي
الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتاخر فيكون الشيء الواحد
مستغنيا عن الشيء الواحد متقدما عليه ومحتاجا اليه متاخرا عنه هذا خلف

قال وقد يجتمعان في الشئ الواحد بالنسبة الى امرين لا متعاكسين
فيهما اقول قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشئ الواحد
بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشيئين ومعلولا للاخر كالعلة
المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن
بشرط ان لا يكون ذانك الامران متعاكسين في النسبتين بان يكون العلة
الاولى معلولة للمعلول الاخير علة لها والا جاء الدور المحال المسئلة
الرابعة في ابطال التسلسل قال ولا يتراقى معروضاهما في
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون
علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها
هي طرف اول اقول لما ابطل الدور شرع في ابطال التسلسل
وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية وبنى
الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية
في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه الاول
ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته
الواجبة وكل واحد من تلك الآحاد يمتنع حصوله بدون علة الوجوب
ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع
السلسلة وان كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها وكانت
مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب
وجوب علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة
وفي هذا الوجه عندي نظر قال وللتطبيق من جملة قد
فصل منها آحاد متناهية واخرى لم يفصل منها اقول هذا هو

والمعلول الاخير

الوجه

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان
التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره انا اذا اخذنا جملة العلل والمعلولات
الى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا
احدى الجملتين بالاخرى بحيث يكون بازاء كل واحد من الجملتين واحد
فان استمرتا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة مثل الزائدة هذا
خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لان
ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه قال ولان التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق اقول هذا
وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على نحو اخر استخرجه
المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره انا اذا اخذنا
العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك
السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين
ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا اطبقنا كل ما صدق عليه النسبة
المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من
حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت
العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج
في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات
من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذن المعلولات
قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها انما زادت بمقدار

متناهٍ فيكون الجملتان متناهيتين قال ولان المؤثر في
المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشئ مؤثرا في نفسه وعلله ولان
المجموع لعلة تامة وكل جزء ليس لعلة تامة اذ الجملة لا يجب به فكيف يجب
الجملة بشئ هو محتاج الى ما يتناهى من تلك الجملة اقول هذا
وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره انا اذا فرضنا جملة مترتبة من علل
ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها
من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو
نفس تلك الجملة وهو ممتنع لاستحالة كون الشئ مؤثرا في نفسه واما ان يكون
خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل واما
ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشئ مؤثرا في نفسه
وفي علله التي لا تتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له
من علة تامة وكل جزء ليس له علة تامة اذ الجملة لا تجب به فكل جزء لا يصلح
ان يكون علة تامة للمجموع وكيف يجب الجملة بشئ من اجزائها وذلك الجزء
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في متابعة المعلول
للعلة في الوجود والعدم قال ويتكافى النسبتان في طرفي
النقيض اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية
مكافية لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضيهما
على معنى ان نسبة العلية اذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت
نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي
ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير وبيانه ان عدم المعلول
لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما

على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية
صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس
واذا صدقت م

وجهم

وجوديه او عدميه والاول باطل لان عند وجود تلك العلة الوجودية
ان لم يختل شئ من اجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول ولا من شرائطها
لزم وجود المعلول نظرا الى تحقق علته التامة وان اختل شئ من ذلك لزم
عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك العدم لا غير واذا
تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا
لانه لو كان عدميا لكان مستندا الى عدم علة على ما قلنا لا الى وجود هذه
العلة فالمعلول الوجودي يستند الى العلة الوجودية لا العدمية لان تاثير
المعدوم في الموجود غير معقول **المسئلة السادسة** في ان القابل
لا يكون فاعلا قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة
لتنافي لازميهما اقول ذهب الاوائل الى ان الشئ الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول و
الفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة
يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول
الذي يقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميهما وهو الامكان والوجوب
وذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى
المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقبولا لشئ ومعلولا له ايضا
لزم ان يكون نسبة ذلك الشئ الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف
المسئلة السابعة في نسبة العلة الى المعلول قال ويجب المخالفة
بين العلة والمعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا اقول العلة
ان كان معلولها محتاجا لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة
تاثير الشئ في نفسه وان كانت علة لشخصيتها كتعليل احدى النارين

ان كان المعلول م

بالاحرى فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة فى الماهية ولا يكون اقوى منها ولا ابيا وهما عند فوات شرط او حضور مانع وتساويهما لامع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام الذاتية اشد من سخونة النار لعدم الاتصال بسرعة للزوجته ولبطوء حركة اليد فيه لغلظه

المسئلة الثامنة فى ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا قال ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اقول يعنى به ان نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرائط كثيرة ولوازم لا مدخل لها فى العلية كحمرة النار فانها لا تأثير لها فى الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو على بن سينا ان الفلك الحاوى يصاحب علة المحوى ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوى لاجل مصاحبته لعلة المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه اعنى وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متأخرا عنه من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهو فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم فى هذه الخاصة وكل منهما بيا وهما بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقق الملازمة

الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل والفلك المتباينين بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** فى ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض قال وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره اقول الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها اى يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا تتناهى دفعة واحدة لان العلل الذاتية تصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بعينه اذ ليس شخص ما من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص فى ان الشخص الذى هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذى هو معلول وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معد قال ولعدم تقدمه اقول هذا وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الآخر تقدما ذاتيا لان التقدم الذاتى ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا فى زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة قال ولتكافؤهما اقول هذا وجه رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافئان فى انه ليس النار اولى ان يكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح ان يكون احدهما علة للآخر قال ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول

هذا دليل خامس وتقريره ان ما يفرض علة من مشخصات النار قد يعدم
وما يفرض معلولا لا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته
الذاتية وبالعكس بل يعدم ما يفرض معلولا وما يفرض علة يكون باقيا
بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** في كيفية
صدور الافعال منا قال والفاعل هنا يفتقر الى تصور
جزئي ليتخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع
منا الفعل اقول القوة البشرية انما تفعل ما تفعل مع شعور وادراك
على الوجه النافع علما او ظنا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباد اربعة
تصور لذلك الفعل جزئي فان تصور الكلي لا يكون سببا للفعل الجزئي
لان نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال او لا يقع
شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير
جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى
تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات
الى الفعل فوجد قال والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها و
جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من
هذه علة للسابق من تلك المعدة لحصول اخرى فيتصل الارادات في
النفس والحركات في المسافة الى آخرها اقول الفاعل منا الحركة ما
من الحركات تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة الى مكان مفروض تتبع ارادة
متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة تعلق مسافة منقسمة يكون
الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزء من
تلك الاجزاء تتبع تخيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت

انما يفعلها بواسطة القصد والارادة
المتعلقة بالاتيان فتلك الحركة

للارادة

الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول
الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد
ارادة اخرى متعلقة بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت
بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التخيلات والارادات
في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة
وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور **المسئلة الحادية عشر**
في ان القوى الجسمانية انما تؤثر لمشاركة الوضع قال ويشترط
في صدق التاثير على المقارن الوضع اقول يشترط في صدق
التاثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض
الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه هنا او هناك
وذلك لان للقوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة بواسطة الوضع
على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاور محلها بواسطة تاثيرها في
محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا انما تؤثر في البعيد
بواسطة تاثيرها في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها اولا ثم ما يجاورها
وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان **المسئلة الثانية عشر** في تناهي
القوى الجسمانية قال والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة
التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر اقول
قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن
اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية يقوى على
ما لا يتناهى وقبل الخوض في الدليل نمهد قاعدة في كيفية عروض التناهي
وعدمه للقوى واعلم ان التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة

ان يعتبر كوصول الجسم الى الحد الثاني
عدم وجود تخيل وارادة تجدد
مع ذلك الوصول
٥

هو عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا انما يعرضان بالذات
للكم اما المتصل كتناهي المقدار ولاتناهيه او المنفصل كتناهي العدد
ولاتناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات
العدد فان عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر واما مما يتعلق به شيء ذي
مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
فبفرض النهاية واللانهاية يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته
فاصناف القوى ثلثة الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة
مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وههنا
الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعا لا في زمان
والا لكان الواقع في نصفه اشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوى بحسب
الشدة الثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة ~~الشدة الثاني قوى يعرض صدور عمل~~ تختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهوا وههنا يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي
زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوى بحسب
المدة والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر
اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل وههنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناه
العدد وهذه قوى بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه
للخاص انما صدقا على المؤثر باحد الاعتبارات الثلثة قال

لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت بمقابله
اقول لما مهد قاعدة كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى
شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجوب تناهي اثر القوى الجسمانية
وتقريره ان القوة الجسمانية اما ان يكون قسرية او طبيعية وكلاهما
يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما اما الاول فان صدور ما لا يتناهى
بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة
او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهيا تحرك جسما آخر متناهيا
من مبدا مفروض حركات لا يتناهى بحسب المدة او العدة ثم حركت
تلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم ~~من ذلك الجسم~~ من ذلك المبدا فان
تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هناك لكن المبدا واحد
فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه
هذا خلف وههنا سوال صعب ان التفاوت في التحريكين جاز ان
وهوم
يكون بحسب الشدة واجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السوال
في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة
او العدة لا الشدة وفيه نظر لان احد القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي
وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذة ابي علي عليه
انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن
كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين
حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق
بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة
والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة فيحكم عليها بكونها قوية

على تحريك الكل او البعض ولا شك في ان تكون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم وتحققه بخلاف الحوادث والمسائل ان نعود فنقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوي عليه اعني الحركات فاذا لم يمكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي **اقول** هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما يتناهى طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والامكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية او لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غيرها وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدا واحد مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فتكون اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الاكبر لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاولى **المسئلة الثالثة عشر** في العلة المادية **قال** والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب **اقول** المحل اما ان يتقوم بالحال او يتقوم الحال به والا

الى المؤثر

لزم

لزم استغناء احدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب يسمى مادة **قال** وقبوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لانه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولا آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما ظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلي الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر الى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة اذا جلبت المادة واشتدت اعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها **المسئلة الرابعة عشر** في العلة الصورية **قال** وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل للمحل **اقول** هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدا الفياض بواسطة الصورة المطلقة **قال** وهو واحد **اقول**

فيدم

ذكر الاوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان
الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم
يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة

المسئلة الخامسة عشر في العلة الغائية قال والغاية علة
بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة وجودها للمعلول اقول
الغاية لها اعتباران تحصل لها باعتبارها التقدم والتأخر بالنسبة
الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت
الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك
الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفعل فان الفاعل
للبيت يتصور الاستكنان اولاً فيتحرك الى ايجاد البيت ثم يوجد
الاستكنان بحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده
معلول للبيت ولا امتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا
باعتبارين قال وهي ثابتة لكل قاصد اقول كل فاعل
بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا لكان عابثا على
ان العبث لا يخلو عن غاية الاسطقسية فقد اثبت الاوائل لها غايات
لان الحبة من البر اذا رميت في الارض الطيبة وصادفها الماء وحر
الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التادية على سبيل الدوام او الكثرة
فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع جماعة ذلك لعدم الشعور في الطبيعية
فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها
قال اما القوى المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يكون
غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير

اما الحركات م

او عادة

او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف اقول القوى الحيوانية
لها مباد على ما تقدم احدها القوى المحركة المنبثة في العضلات وثانيها
القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي
الوصول الى المنتهى وقد يكون هي بعينها غاية القوة الشوقية كمن طلب
مفارقة مكانه والحصول في آخر لازالة الضجرة وقد يكون غيرها كمن يطلب
غريماً في موضع معين وفي هذا القسم ان لم تحصل غاية القوة الشوقية
سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدأ
التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالتنفس
فهو القصد الضروري وان كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة
وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون قال واثبتوا
للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات اقول اما اثبات
الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلل الاتفاقية
فقد نفاها قوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه
قطعاً والا كان منفياً فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف
تأثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب
من دون الشرائط انه اتفاقي اذا كان انفكاكه مساويا او راجحا ولو اخذ
مع تلك الشرائط كان سببا ذاتيا **المسئلة السادسة عشر** في اقسام
العلة قال والعلة مطلقا قد تكون بسيطة وقد تكون
مركبة اقول يعني بالاطلاق ما يشمل العلل الاربع اعني المادية والصورية
والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم هذه الاقسام
فالعلة الفاعلة عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسما وقد

يكون مركبه كتحريك جماعة جسما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في
العلل والا لزم نفيها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه
علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة
فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تاثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول ولان
الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء
التركيب وهو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولوية
او المجموع وهو باطل لان كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل
امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان
ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت علة اولا
وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر و
الصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة
كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب قال وايضا بالقوة او
بالفعل اقول هذه المبادي الاربع قد يكون بالقوة فان الخمر
فاعل للاسكار في الدن بالقوة وقد يكون بالفعل كالخمر مع الشرب
والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد يكون بالقوة كالنطفة
والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد يكون بالفعل كالمائية
الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك وبالفعل
هي التي حصل فيها ذلك قال وكلية او جزئية اقول
هذه العلل قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كهذا البناء
وكذلك البواقي قال وذاتية او عرضية اقول العلة
قد يكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنار في الاحراق

وقد تكون عرضية وهي تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيئا آخر
كقولك السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لانه يقتضي بالذات ازالة السخونة
ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي
محل الصورة والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة
الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض
اللازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية
هي ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة الذاتية على ما مع العلة قال
وعامة او خاصة اقول العلة العامة هي التي تكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يخفى
العموم والخصوص في الصور قال وقريبة او بعيدة العلة
القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة
هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي قال ومشتركة
او خاصة اقول المشتركة كالنجار لابواب متعددة والخاصة
كالنجار لهذا الباب قال والعدم للحادث من المبادي العرضية اقول
الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما
توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض
ومبدأه بالذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد
اقول الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا اولا
من ان علة العدم عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير
لكن مع حضورها تقتضي الوجود ومع عدمها تقتضي العدم قال والموضوع
كالمادة اقول الموضوع ايضا من العلل التي يتوقف وجود الحال

عليها ونسبة الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل

المسئلة السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او
العدم قال والافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه **اقول** الاثر
ماهية وله وجود وعدم وافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجودا او
معدوما اذ التاثير انما يعقل في احد الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير
فيها فليس السواد سوادا بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل قال
واسباب الماهية غير اسباب الوجود اقول اسباب الماهية باعتبار
الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة
واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من سبب
وكذا في الحركة اقول قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن
واحدة فلا يعقل اتصافه باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى
الى السبب افتقر في عدمه اليه والا لكان ممتنع الوجود لذاته لا يقال الموجود
منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والاصوات والاول
يفتقر عدمه الى السبب **اما النوع الثاني** فانه نعدم لذاته لانا نقول
يستحيل ان يكون العدم ذاتيا لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود
فاذا عدمت او عدم احد شرائطها عدمت وكذا الاصوات فلا فرق بين
الحركات وغيرها قال ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف
او ضد اقول العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعني به ما يقرب
العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما
ان تؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنتصف فانها معدة للحركة الى المنتهى وليست
فاعلة لها بل الفاعل للحركة اما الطبيعة او النفس لكن فعل كل واحد في الحركة

الى المنتهى

الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف يقرب تاثير احدهما في المعلول
الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان تؤدي الى خلافها كالحركة المعدة للسخونة
واما ان تؤدي الى ضد كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى
قال والاعداد قريب وبعيد اقول الاعداد منه ما هو قريب
وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة
لقبولها وكذلك العلة المعدة قد يكون قريبة وهي التي يحصل المعلول
عقيبها وقد يكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك ويتفاوت العلل في
القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف
قال ومن العلة العرضية ما هو معد اقول قد بينا
ان العلة العرضية تقال باعتبارين احدهما ان يؤثر العلة شيئا ويتبع
ذلك الشيء بشيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فانها
لذاتها تقتضي الخفة فما هو اخف في المركب يقبل السخونة اشد فينفصل
عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مماثله والثاني ان يكون للعلة
وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول علة معدة قال

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن
اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر اقول
لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات
الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة اولى**
في قسمة الممكنات نقول كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا لا في موضوع
وهو الجوهر ~~واما ان يكون موجودا الا في موضوع وهو الجوهر~~ واما ان يكون
موجودا في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته

مع م

المقوم لما يحل فيه فان المحل ان يتقوم بالحال ويقوم الحال اذ لا بد من حاجة احدهما الى الآخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فبين الموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد له هو المحل والصورة و العرض يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد هو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر قال وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم اقول هذه قسمة الجواهر الى انواعه فان الجوهر اما ان يكون مفارقا في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل او مفارقا في ذاته لا فعله وهو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة في التأثير ولا يمكن ان يكون مفارقا في فعله دون ذاته لان الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات واما ان يكون مقارنا للمادة فاما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او ما تركب منهما وهو الجسم فهذه اقسام الجواهر قال والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض اقول قد بينا ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فقد تعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص

باعتبار

باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه قال وبين الموضوع والعرض مباينة اقول (اعم)
الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة قال ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا اقول المحل قد يكون جوهرا وهو ظاهر وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا

المسئلة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما الى وسط اقول اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو امر عرضي واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المصنف رحمه الله انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه امر زائد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احدهما الى الذات على الوسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره رحمه الله يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية قال واختلاف الانواع بالاولوية اقول هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما

لجزئياته لاحبالها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض
فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت فى الاجناس
وهو ايضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين
جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها قال
والمعقول اشتراكه عرضى اقول انا نعقل بين الجسم والعقل والنفس
والمادة والصورة امرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل
هٰهنا اشتراكا فى غيره وهذا القدر امر عرضى فالجوهرية ان جعلت
عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن
الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هٰهنا ماهية للجسم وراء كونه جسما
وكذلك البواقى وهذه الماهيات تقتضى هذه الاعتبار وان اختلفت
مع اشتراكه وكذلك البحث فى العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم
والكيف وباقى الاعراض فى الحاجة الى المحل والعرضية فى الوجود و
هذا المعنى امر اعتبارى فليست العرضية جنسا **المسئلة الثالثة**
فى نفى التضاد عن الجواهر قال ولا تضاد بين الجواهر ولا
بينها وبين غيرها اقول لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض و
بيان انهما ليسا بجنسين شرع فى باقى احكامهما فبين انتفاء الضدية عن
الجوهر على معنى انه لا ضد للجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد
هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية فى الموضوع مع كونها
فى غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى
لا بالنظر الى جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض قال والمعقول
من الفناء العدم اقول لما بين انتفاء الضد عن الجوهر اخذ يرد على ابى هاشم

واتباعه

واتباعه حيث جعلوا للجواهر ضدا هو الفناء فقال ان المعقول
من الفناء العدم وليس الفناء امرا وجوديا يضاد الجوهر لانه اما عرض
او جوهر والقسمان باطلان فلا تحقق له قال وقد يطلق
التضاد على البعض باعتبار آخر اقول ان بعض الجوهر قد يطلق
عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافى
فى المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض
الآخر **المسئلة الرابعة** فى ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال
قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل و
العكس اقول المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع
الاختلاف كالجسم الذى يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التى
يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما
مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه
رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيها
وبالعوارض للتساوى بنسبتهما اليها فقد ظهر ان وحدة المحل تستلزم
وحدة الحال الا مع التماثل واما بالعكس فانه يستلزم فان وحدة الحال
يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة
فى محلين وهو ضرورى وكلام ابى هاشم فى التاليف وبعض الاوائل
فى الاضافات خطأ قال واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين
اقول انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة
والاضافات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهى غير منقسمة
اما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافات فانه لا يعقل حلول نصف

الابوة او البنوة في نصف ذات الاب او الابن وذهب قوم الى ان
انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل
واحد من الاجزاء ولتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه
لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلتا محلا
واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه
متحركا غير حار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما
انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت
محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال
الاعراض قال م والموضوع من جملة المشخصات اقول
الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل ان العرض [عليه م]
ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها
والا لكان نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا لاكتفى بوجوده و [متشخصه]
عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فبقي ان يكون معلول محله فيمتنع
انتقاله عنه وان لم يكن ذلك التشخص ذلك التشخص قال م وقد يفتقر
الحال الى محل متوسط اقول الحال قد يحل الموضوع من غير
واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل
ذلك المحل في الموضوع كسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر الى حلولها
في الحركة ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في نفي الجزء الذي لا يتجزى
قال م فلا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال اقول هذه
مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزا فذهب بعضهم الى تناهيها وبعضهم الى عدم

وذهب الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس
لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا نعيه
لا او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء وقد نفى المصنف رحمه الله
الجزء الذي لا يتجزا بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزا بالاستقلال
وذلك لان ما لا يتجزا من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها
بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط او مركز الدائرة
ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه قال م
لحجب المتوسط اقول هذا احد الادلة على نفي الجزء وتقريره انا
اذا فرضنا جوهرا متوسطا بين جوهرين فاما ان يحجبهما عن التماس
اولا والثاني ظ والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف
الملاقي لاحدهما مغاير للطرف الملاقي للاخر قال م ولحركة الموضوعين
على طرفي المركب من ثلثة اقول هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضناه
خطا مركبا من ثلثة جواهر وعلى طرفيه جزأين ثم تحركا على السواء في السرعة
والبطو والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل
واحد منهما على نصف الطرف ونصفه الاخر على نصف المتوسط
فينقسم الجميع قال م او من اربعة على التبادل اقول هذا وجه
ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة جواهر وفوق احد طرفيه
جزء وتحت طرفه الاخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من اول الخط
الى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا
بعد المحاذاة فموضع المحاذاة ان كان هو الثاني او الثالث كان احدهما
قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع قال م

ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء
الدائرة اقول هذه وجوه اخرى تدل على نفي الجزء احدها ان
الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه ونسبة اجزائه
ومع القول بالجزء يلزم التفكك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك
جزءا فان تحرك القريب من القطب جزءا لتساوى المداران وهو باطل
بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام وان لم يتحرك
اصلا لزم التفكك الثاني ان السرعة والبطؤ كيفيتان قائمتان
بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لانه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم
ان يكون فضل سكنات الفرس السائر من اول النهار الى آخره حينئذ
ترجيحا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من اول النهار الى آخره
على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف اضعاف حركات
الفرس فيكون سكنات الفرس اضعاف اضعاف حركات لكن الحس يكذب
ذلك اذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطئ جزءا تساويا جزءا م
هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم
المحال هذا ما خطر لنا من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة
موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم ابطال الجزء لان الدائرة القطبية
ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقة
هذا خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم تكن
حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الآخر لكن
المنخفض الخالي على الجزء لم يفصل كانت الدائرة حقيقية لزم ما ذكرنا و
الا لزم الانقسام قال والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي

اقول

اقول هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة
لانها نهاية الخط فان كانت هي جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فمحلها
ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين مغاير للحال في الآخر وان لم ينقسم
فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل
لان الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام
محله وههنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له
قال والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا اقول
هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي
من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود او لا والثاني
باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم
نفيها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان
احد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف
وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لانقسمت
الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فيكون الحركة
منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في
الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي والمستقبل وان
كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه قال
والآن لا تحقق له خارجا اقول هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي
ان الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منتفيا كان الزمان
منتفيا مطلقا ويستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون
الآن كله آنا هذا خلف واذا كان موجودا فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة

والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه
غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة
على ما مر تقريره وتقرير الجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما
معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج قال
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزا لم تكن موجودة اقول لما فرغ من
النقض شرع في المعارضة واستدل على ان الحركة لا تتركب مما لا يتجزا
لانها لو تركبت مما لا يتجزا لم يكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
بيان الشرطية ان الجزء اذا تحركت من جزء الى جزء فاما ان توصف
بالحركة حين كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ لم ياخذ في الحركة
او حين كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت
وانقطعت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا المحال نشا من اثبات
الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن ان تقرر بيان
الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن المماسة
الاولى والثاني وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو محال لانتفائه
قال والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم
النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهى ونفتقر في التعميم الى التناسب
اقول لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع
في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الاجزاء فعلا وقد استدلت
عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل
بتركب الجسم من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل عليه
ايضا بوجوه الاول انا نفرض اعدادا متناهية من الجواهر الافراد ونضعها

في جميع

في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد اولا والثاني
باطل والا لم يكن للتأليف مفيدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا
وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل
جسم من اجزاء متناهيه وهو مبطل قولهم ان كل جسم يتالف
من اعداد غير متناهيه فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما
لا يتناهى واما قوله ونفتقر في التعميم القضيه بانا نحكم انه لا شئ
من الاجسام مؤلف من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب هذا المؤلف
الذي الفناه من الاجزاء المتناهية الى بقية الاجسام فنقول كل جسم
فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي
المقدار الى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء
وينقص بنقصانها فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة المقدار نسبة متناه فكذا نسبة الاجزاء الى الاجزاء قال
ويلزم عدم لحوق السريع البطئ اقول هذا هو الوجه الثاني
الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء وتقريره ان الجسم
لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطئ والتالي باطل
بالضروره فكذا المقدم بيان الشرطيه ان البطئ اذا قطع مسافة
ثم ابتدا السريع وتحرك فانه مع قطع تلك المسافة يكون البطئ قد
قطع شيئا آخر فاذا قطعه السريع يقطع البطئ شيئا آخر وهكذا الى ما
لا يتناهى فلا يلحق السريع البطئ قال وان لا يقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه اقول هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني
وتقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الاجزاء لزم ان

لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكنه
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد
قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير
متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا
اليه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل
اقول اعلم ان القائلين بعدم تناهي اعتذروا عن الوجه الاول
بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار
لان الاجزاء تتداخل فيصير جزآن وازيد في حيز جزء واحد وفي
قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة
فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه
فانه يطفر بعض تلك الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك
السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطيء وهذان العذران باطلان
بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها تحدث اثنينية
تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع **اقول**
يريد ان يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا الموضع وهو ان الجسم
ينتهي في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية
وبيانه ان القسمة بانواعها الثلاثة اعني الانفكاكية والوهمية والتي
باختلاف الاعراض الاضافية او الحقيقية تحدث في المقسوم اثنينية
يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوية لطبيعة المجموع ولطبيعة
الخارج عنه وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه
فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى **قال** وامتناع

الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام
قد يمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى
عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما لصغر المقسوم بحيث لا يتناوله
الآلة القاسمة او صلابته او وصول صورة يقتضي ذلك كما في الافلاك
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال**
فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى
اقول هذا نتيجة ما مضى لانه قد بطل القول بتركب الجسم
من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او غير متناهية وثبت انه
واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام
فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير وهو باطل لما تقدم
في ابطال مذهب ذيمقراطيس او لما لا يتناهى وهو المطلوب **المسئلة
السابعة** في نفي الهيولى **قال** ولا يقتضي ذلك ثبوت
مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**
يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين
وابو البركات البغدادي وقال ابو علي ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل ان
يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد
للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى
والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف رحمه الله ذلك وقال
ان ذلك اي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابي علي
لان الجسم المتصل له مادة واحدة فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها

اتفاق بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة تعدد المتقدم
لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لابد له من مادة وان كانت موجودة
قبل القسمة لزم وجود مواد لانهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات
التي لا تتناهى **المسئلة الثامنة** في اثبات المكان لكل جسم **قال**
ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق **اقول**
كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم
مجرد عن الامكنة ولابد وان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانا اذا اجردنا
الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شئ من الامكنة وهو محال او
يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك
البعض طبيعيا ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما رجع اليه على
اقرب الطرق وهو الاستقامة **قال** فلو تعدد انتفى
اقول يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لانه لو كان
لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني
بالطبع وكذا بالعكس انتفى ولم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه **اقول** المركب ان
تركب من جوهرين فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا
تفرقا وان غلب احدهما كان مكان الغالب وان تركب من ثلثة وغلب
احدها كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة
متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدها كان
في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفصاله بالامور الغريبة **قال**
وكذا الشكل والطبيعي منه الكرة **اقول** قيل في حد الشكل

فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال ولو تعدد ليعني الطبيعي مكانه

انه ما احاط به حد واحد او حدود وفي التحقيق انه من الكيفيات المختصة
بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وهو طبيعي
وقسري لان كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه متشكل بالضرورة
فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا
له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امورا مختلفة ولا شكل ابسط
من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري
المسئلة التاسعة في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعقول
من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول
يعني به المكان لانه قد تبين ان الجسم يقتضي بطبعه شيئين المكان
والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد
الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون
امران احدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون
والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي وهو مذهب ارسطو وابي علي بن سينا وقد اختار المصنف الاول
وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما
اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا اذا فرضنا
الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث
اذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان
من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو
والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد **قال** واعلم ان
البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق

تحاذيه للاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على البعد
المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة **اقول**
لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة
تورد على كون المكان بعدا وهي ان المكان ان كان هو البعد لزم
اجتماع البعدين والثاني محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
المتمكن له بعد فان بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد اذ لا يزيد بعد الحاوي
عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حالا في الموجود او
بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم
من امتناع الاتحاد ولان المعقود من البعد الشخصي انما هو البعد الذي
بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرير
الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال
فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل
بين الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساويه يعني البعد المقارن
للمادة ايضا فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين
والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به
وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذه المداخلة والاتحاد
لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحا
لتضادت الاحكام **اقول** لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب
المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي وتقريرها البطلان ان المكان لو كان هو السطح
لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في المكان

الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين
ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم
لمكان الى مكان آخر ولكانت السمك المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة
فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال
قال ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال
على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل
جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احد الا مرين
وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره او حصول
جسم لا في مكان بان يكون محيطا بجميع الاجسام والقسمان باطلان
فالمقدم مثله **المسئلة العاشرة** في امتناع الخلاء **قال** وهل المكان
لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لساوت حركة المعاوق حركة عديمه
عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما **اقول** اختلف الناس
في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه
وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتا لكانت
الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة فالمقدم
مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة خالية في ساعة تمام
ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان الحركة تكون اطول لان الملاء الموجود
في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض
ملاء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في
الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الاولى فيتحركها المتحرك
في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضا فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة

فلنفرضه مد

بروية وهو باطل **المسئلة الحادية عشرة** في البحث عن الجهة **قال**
والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول**
لما بحث عن المكان وكانت الجهة ملائمة له حتى ظن انهما واحد عقبه
بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الاوايل عبارة عن
طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لانا نتوهم
امتدادا آخذا من المشير ومنتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهى
هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال**
وليست منقسمة **اقول** لما كانت الجهة عبارة عن الطرف
لم تكن منقسمة لان الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل
نهاية فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل
الى المنتصف لم يخل اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف
من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة **قال**
وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة
اقول الجهة ليست امرا مجردا عن المواد وعلة يقتها بل هي من
ذوات الاوضاع التي بينا ولها الاشارة الحسية ويقصد بالحركة وبالاشارة
فيكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان
ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجهة فانها يقصد بالحركة لانها
يقصد بالحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم
اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله
الجهة منها ما هو طبيعي وهو ثنتان لا غير الفوق والسفل ومنها ما
هو غير طبيعي وهو ما عداهما بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن

قال والطبيعي منها فوق وسفل
وما عداهما غير متناه **اقول**

وتغيره

هيئة

هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذا
اليمين قد يصير يسارا واما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي
ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة في الامتداد
وتلك الخطوط غير متناهية **قال الفصل الثاني في الاجسام**
وهي قسمان فلكية وعنصرية فاما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير
مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
وتشتمل على افلاك التداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون
وتشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت **اقول**
لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدا بالجسم لانه
اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في البحث عن
الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية والافلاك
اما كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكلية
فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى
الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج
يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري
وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر
يماس العالي بمقعر محدب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة
الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك التسعة ينفصل الى اجرام
كثيرة تقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في العرض والطول والاستقامة
والرجوع والسرعة والبطوء والبعد والقرب من الارض فاشتمل كل كواكب
فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره

محدب ماتحته وهو فلكه الكلى المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله
محيط بآخر يسمى المايل واثبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز الارض
منفصلا عن الممثل والمايل تماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين
يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واثبتوا
فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج
المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى الابعد ذروة والاقرب
الى الارض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج
المركز خاصة واثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير
والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا
يشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج
محتوى على الف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة وكون الثوابت في فلك
واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروه غير معلوم
بل يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط او بين هذه الافلاك
وقول بعضهم ان ابعد بعد كل سافل مساو لاقرب قرب العالى
باطل لان بين ابعد بعد القمر واقرب قرب عطارد ثخن فلك
جوزهر القمر **قال** والكل بسايط **اقول** ذهبوا الى
ان الفلك بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق
اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا وهذا حكم واجب
عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة تمكن تطرق التغير
اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية
والانفعالية ولوازمها **اقول** هذا حكم آخر للافلاك وهو

سبعة

انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعنى الحرارة والبرودة وما ينسب
اليهما ولا الكيفيات الانفعالية اعنى الرطوبة واليبوسة وما ينسب
اليهما وغير متصفة بلوازمها اعنى الثقل والخفة واستدلوا على ذلك
بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالى باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيط لا عايق
لها فيجب حصول كمال الاثر وبيان بطلان التالى ان الهواء العالى ابرد من
الهواء الملاصق لوجه الارض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها
فكان يستولى الجمود على العناصر فما كان يتكون شى من الحيوان وللقايل
ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لان الشديد والضعيف
مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضاءها النوع
الاخر ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا
الاعتذار بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما تمنع عن كمال
السخونة اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولامكان ان يكون
الطبيعة الفلكية يقتضى ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا امتنعت عن
كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضى امرين متنافيين اذا عرفت
هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما اعنى الثقل
والخفة **قال** شفافة **اقول** استدلوا على شفافية الافلاك
بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوض بالقمر والثانى انها لا تحجب
ما وراءها عن الابصار فانا نبصر الثوابت وهى في الفلك الثامن
وهذا ايضا ظنى لا يفيد اليقين لجواز ان يكون لها لون ضعيف غير
حاجب عن الابصار كما في البلور **المسئلة الثانية في البحث عن**

العناصر البسيطة قال وامّا العناصر البسيطة فاربعة
كرية النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من مزاوجات
الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ من البحث
عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي امّا
بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزءا من المركب وكان البحث عن
الجزء مقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسايط واعلم
ان البسايط العنصرية اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء
ثم الارض ومركزها مركز العالم لان النار حارة في الغاية فطلبت العلو
والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والارض
ابرد العناصر فطلبت المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها
على بعض لبساطتها ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه
في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول
في ذلك الوقت بعينه والساير على خط من خطوط نصف النهار
الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض
الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار والانجاد
لا تؤثر في الكرية لصغرها بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب
البحر اذا قرب من الجبل ظهرت له قلّته اولا ثم اسفله ثانيا والبعد
بينه وبين القلة اكثر مما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدبة
الماء عن ابصار الاسفل واما الباقيان فلما مرّ من بساطتهما وهي
تقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في
اربع من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعني البرودة

والحرارة

والحرارة والرطوبة واليبوسة قال وكل منها ينقلب الى
الملاصق والى الغير بواسطة او بوسايط اقول هذه العناصر
الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الآخر امّا ابتداء كصيرورة النار
هواء او بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء
ثم انقلاب الهواء ماء او بوسايط كصيرورتها ارضا بواسطة انقلابها
هواء ثم ماء ثم ارضا والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصر الى
ملاصقه كانقلاب النار هواء ابتداء والى البعيد بواسطة يدل عليه
انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من صيرورة النار هواء
عند الانطفاء وصيرورة الهواء نارا عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء
ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول
بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند اسخانه وصيرورة الماء ارضا كما
يعقد اهل الحيل المياه الجارية احجارا صلبة وصيرورة الارض ماء كما
يتخذون مياها حارة ويحلّون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى
تصير مياها جارية قال فالنار حارة يابسة شفافة متحركة
بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها اقول
لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة
بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها
حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار
البسيطة التي هي الفلك الاثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية
عن العايق ولبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع
امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة الثاني انها يابسة وهو معلوم

بالحس ايضا ان عنى باليبوسة ما لا يلتصق بغيره اما ان عنى بها ما تعسر
تشكله بالاشكال الغريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى الثالث
انها شفافة والا لحجبت الثوابت عن الابصار ولان النار كلما
كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما في اصول المشعل الرابع
انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظنى لانهم لما رأوا الشهب متحركة
حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك يتعين
مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن
في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة
بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكروه من العلة
فهو بعيد والا لزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك
بسيط لا جزء له ولو فرض له اجزاء كانت متساوية فكيف يصح اختلافها
في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيطة والبعض الاخر مكانا
للاخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة
ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها السادس انها قوية على احالة الغير
اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حار رطب شفاف له
اربع طبقات **اقول** لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في البحث
عن احكام الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار
وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فالاكثر من الناس
ذهب الى انه حار لا في الغاية لان الماء اذا اريد جعله هواء يسخن
فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء واخرون منعوا من
ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية

عن المعاوق الثاني انه رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة
وذلك وهذه انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالث انه شفاف ظاهر
وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة
الاولى الملاصقة للارض الثانية الطبقة الباردة بسبب ما خالطها
من الابخرة الثالثة الطبقة الصرفة الرابعة الطبقة الممتزجة بشيء من
النار **قال** والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض
له طبقة واحدة **اقول** ذكر للماء خمسة احكام الاول انه بارد
والحس يدل لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا عليه
فالاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد عن المسخنات والحركة
الفلكية وقال قوم ان الماء ابرد لانا نحس بذلك وهو ضعيف لان الشيء
قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب
السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره
اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار
الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدوم اثرها كذلك هاهنا الماء
للطافته منبسط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ولا يلتصق به بخلاف
التراب المتناثر عنه سريعا فكان الاحساس ببرد الماء اكثر الثاني انه
رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لانه بارد بالطبع
والبرد يقتضي الجمود وانما عرض له السيلان بسبب سخونة الارض والهواء
ولو خلي وطبيعته لاقتضى الجمود الثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يحجب
عن الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب
عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر

معادلة والا استحال الاضعف وعُدِمَ عنصره فلولا احاطة ثلثة
اربلع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض
كان هو البحر والا فاما ان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل
والا لكان اصغر من الارض فبقي الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة
واحدة هو البحر وهو طاهر **قال** والارض باردة يابسة
ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات **اقول** ذكر للارض
احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كثيفة وقد سلف البحث في انها
ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة
في الوسط وقد نازع قوم في ذلك فذهب جماعة الى انها متحركة الى السفل
واخرون الى العلو وآخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والا
لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت هاوية ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان
كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة اذا كانت متحركة على الاستدارة
وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها
ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان
بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الرابع انها شفافة وقد
وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب جماعة
الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت
ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفافية اغلب وليس
كذلك ثم نقضوا الكبرى اولئك بالقمر الخامس في طبقاتها وهي ثلث طبقة
هي ارض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية بعضها منكشف هو البر
وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالثة** في البحث عن المركبات **قال** واما

المركبات لهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن
البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدا من ذلك بالبحث عن بسائطها
واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر
الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على
انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة او ما ينسب اليها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل
انما هو في هذه الاربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر
الاربعة لا غير وهذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم يسمى اركانا ومن حيث
انها يتركب منها المركبات من المعادن والنبات يسمى اسطقسات **قال**
وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات أي أصوله عند محققي
الاوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان
يستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب اصحاب الخليط مثل
انكساغورس واتباعه الى نفي ذلك وقال ان هنا اجزاء هي لحم واجزاء
هي عظام واجزاء هي حنطة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطة
في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبيعة واحدة ظن ان تلك
الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة ولحال
التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل
الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال**
فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة له في
الكل متوسطة هي المزاج **اقول** لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند
تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان

للحارّ والبارد او الرطب واليابس اذا اجتمعا ويفعل كل واحد منهما
في الاخر لم يخل اما ان يتقدم فعل احدهما على انفعاله او يقترنا و
يلزم من الاول صيرورة المغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء
الواحد غالبا مغلوبا دفعة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في
كل منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
وينتقض بالماء الحارّ اذا امتزج بالبارد واعتدلا فان الفعل والانفعال
بين الحارّ والبارد هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء
البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا تنفعل حرارة
الماء الحارّ في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية متشابهة
متوسط بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف رحمه الله
وفيه نظر لان المادة انما تنفعل في الكيفية الفاعلة لا غيرها ولعود البحث
من كون المغلوب يصير غالبا او اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء
الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل **قال**
مع حفظ صور البسائط **اقول** نقل الشيخ في هذا المعنى
في كتاب الشفاء ان ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان البسائط اذا
اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت
صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر
لو بقيت على طبايعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية
امكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها الى ان يصير حرارتها
الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فيصير النار البسيطة
لحما وابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفسادا لا امتزاجا ولان الكاسر

الماء البارد وتحصل الكيفية

نسخ الموضع

باق مع الانكسار فالطبايع باقية مع انكسار الكيفيات ونقيض ما ذكروه
بوروده عليهم لان مذهبهم ان الجزء الناري يبطل ناريته عند
امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض
للنار البسيط فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا **قال** ثم تختلف
الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال **اقول**
الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية
والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية
ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة للبسايط
عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير ان يكون مبدأ لشيء
آخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصورة تفعل مع
ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها
يفعل مع ذلك الحس والحركة الارادية وهي النفس الحيوانية فلا بد وان
يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف
الاستعداد المستفاد من اختلاف الامزجة بسبب بعدها وقربها من
الاعتدال فكل من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال قبل نفسا اكمل
قال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع
طرفا افراط وتفريط تسع **اقول** الامزجة تختلف باختلاف وضع
اجزاء البسايط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الكبر والصغر غير متناه
فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا
افراط وتفريط فان النوع الانسان مثلا له مزاج خاص يعتدل بين طرفي
افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة

التخصيه ولايخرج عن حد المزاج الانسانى وكذلك كل نوع اذا عرفت
هذا فاعلم ان الامزجة تسعة لان البسائط اما ان يتساوى فيه
وهو المعتدل او يغلب احدها فاما الحار مع اعتدال الانفعالين
او البارد معه او الحار مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معهما او
يغلب الرطب مع اعتدال الفعلين او اليابس معه **قال**
الفصل الثالث فى بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام
فى وجوب التناهى لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته
بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاجسام
شرع فى البحث عن باقى احكامها اذ كان قد سبق البحث عن بعض احكامها
وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** فى تناهى الاجسام وقد
اتفق اكثر العقلاء على ذلك وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل
المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره
ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفصل من احدهما قطعة ثم نطبق احد الخطين على
الآخر بان نجعل اول احدهما مقابلا لاول الآخر وثانى الاول مقابلا
لثانى الثانى والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فان استمرا
كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وان انقطع
الناقص انقطع الزائد لان الزائد انما زاد بمقدار متناه هو القدر
المقطوع والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا فالخطان
متناهيان وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فقوله وتشترك الاجسام فى وجوب التناهى اشارة الى الدعوى مع التنبيه
على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له

نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم

ضده به معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذى فرض له ضد التناهى
لانا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهى وقوله عند مقايسته بمثله
معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له فى عدم
التناهى ومعنى المقايسة هنا مقابلة كل جزء من الناقص لجزء من الكامل
وقوله مع فرض نقصانه عنه بمعنى مع قطع شئ من الخط الناقص حتى
صار ناقصا فهذا ما خطر لنا فى معنى هذا الكلام **قال**
ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف
الثانى به **اقول** هذا هو الدليل الثانى على تناهى الابعاد وتقريره
انا اذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها الى ما لا يتناهى على الاستقامة
فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الابعاد التى اشتمل الضلعان
عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة
واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما لا يتناهى استمرت زيادة
البعد بينهما الى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثانى اعنى البعد بينهما
بالتناهى لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين **المسئلة الثانية**
فى ان الاجسام متماثلة **قال** واتحاد الحد وانتفاء القسمة
فيه يدل على الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين
الى ان الاجسام متماثلة فى حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض
وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك
يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث
هو جسم وقد استدل المصنف رحمه الله على قوله بان الجسم من حيث هو جسم
يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حده الجوهر القابل للابعاد

الثلثه وأما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد
الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات فى
حد واحد من غير قسمة بل متى اجتمعت المختلفات فى حد واحد وقع
فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويراد بهما الانسان
والفرس **المسئلة الثالثه** فى ان الاجسام باقية **قال**
والضرورة قضت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء
ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل
وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامه فالتزم بعدم بقائها
وانها تتجدد حالا فحالا كالاعراض غير القارة والمحققون على خلاف ذلك
واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه
الى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئله
الرابعه** فى ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان **قال**
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول**
ذهبت المعتزلة الى جواز خلو الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان
ومنعت الاشعرية منه اما المعتزلة فقد احتجوا بمشاهدة بعض الاجسام
كذلك كالهواء واحتجت الاشاعرة بقياس اللون على الكون وبما بعد
الاتصاف على ما قبله وهما ضعيفان لان القياس المشتمل على الجامع لا يفيد
اليقين فكيف الخالى عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متحيز
عنه بالضروره بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا عنه واما
امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق ايضا لان
الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف الى طريان

الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسه**
فى ان الاجسام يجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
قال ويجوز رؤيتها
اقول ذهب الاوايل الى ان الاجسام مرئية لكن لا بالذات
بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالى باطل
فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم
ضروري يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف فيه مخالفا
المسئلة السادسة فى ان الاجسام حادثة **قال** والاجسام
كلها حادثة لعدم انفكاكها من حركات متناهية حادثة فانها
لا تخلو من حركة وسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول**
هذه المسئلة هى من اجل المسائل واشرفها فى هذا الكتاب وهى المعركة
العظيمة بين الاوايل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها
وعليها مبنى قواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب
المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة وذهب
جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل اقوالهم فى ذلك ذكرناه فى كتاب
المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها
لا تخلو عن امور متناهية حادثة وكل ما لم يخل عن امور متناهية حادثة
فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون وهى امور حادثة متناهية اما بيان عدم انفكاك
الجسم عنها فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا فى الخارج منفكا عن
المكان فان كان لابثا فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو متحرك
واما بيان حدوثهما فظاهر لان الحركة هى حصول الجسم فى حيز بعد ان كان

فى حيز آخر والسكون هو الحصول فى الحيز بعد ان كان فى ذلك الحيز
فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضا فان كل واحد منهما
يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان
كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه
جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن
يمكن عليه الحركة لتساوى الجانب الملاقى منه لغيره من الاجسام والجانب
الذى لا يلاقيه فى قبول الملاقات فامكن على غير الملاقى الملاقات
كما امكن على الملاقى لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة
جائزة عليه واما المركبات فلانها ركبت من البسايط ونسوق
الدليل الذى ذكرناه فى البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما
الكبرى فلان القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه
وان كان جائز الوجود استند الى علة توجبه لاستحالة صدور القديم
عن المختار ولان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعى والقصد
انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فكل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر
المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال
عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما
ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل
عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز
العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما **قال** واما
تناهى جزئيهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق ولوصف
كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما

منهما استدعى المسبوقية الغير والازلى عدم مسبوق بالغير فاضيف كل واحد منهما

من

من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا
اقول لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن فى بيان
تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف فى الدلالة وهذا المقام
هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين منعوا من اتصاف الجسم
بحركات لا يتناهى والاوايل جوزوا ذلك واحتج المتكلمون على
قولهم بوجوه احدها ان كل فرد حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف
اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثانى انها قابلة للزيادة
والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
فان الاولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق وهو ان
يوخذ جملة الحركات من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان
الى الازل جملة اخرى ثم يطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمرا
الى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص
تناهى وتناهى الزائد لانه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى
بمقدار متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين
متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث
غير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله والسبق واللحوق
اضافتان متقابلتان وانما صح اتصافه بهما لانهما اخذا بالنسبة
الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدئة من الآن تارة من حيث ان كل واحد منها سابق وتارة من
حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار
متطابقتين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك

بحب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه والى
هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحدهما اعني احدى الاضافتين
وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضافة اللحوق منقطعة
في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق ايضا تكون
متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه
المصنف رحمه الله ولم يعثر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة
قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **اقول**
لما بين ان الاجسام لا ينفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما
وجب القول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك
عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة ولما
استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **اقول** هذا
نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض
فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود الى محل تحل فيه وهي
اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلامتناع
قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة
واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف
رحمه الله انما قصد الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض
الا بها ثبت حدوثها **قال** والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت
قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم **اقول**
لما بين حدوث العالم الاجسام شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة واقوى
شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب الشبهة الاولى وهي

نأخذ من اللواحق خ

اعظمها

اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان
ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر لانه
لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر ام لا والاول يستلزم
كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح
احد طرفي الممكن لا لمرجح لان اختصاص وجود الاثر في الوقت الذي
وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا
من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة
حدوثه ويلزم التسلسل والانتهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف
الاثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب
عن هذه الشبهة المتكلمون بوجوه احدها المؤثر التام قديم لكن الحدوث
اختص بوقت الاحداث لانتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب
فيها الترجيح معدومة ولا تمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل
ذلك غير معقولة بل الزمان يبتدئ وجوده مع اول وجود العالم
ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا الثاني ان المؤثر التام انما يجب وجود اثره معه لو كان
موجبا اما اذا كان مختارا فلا لان المختار يرجح احد مقدوريه
على الآخر لا لمرجح والعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد
وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده لا لامر الثالث لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة
تقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل ذلك الوقت وبعده فالمؤثر
التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه لحصوله

لتلك المعطة الرابع ان الله تعالى علم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف
علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده الخامس ان الله تعالى اراد
ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها السادس
ان العالم محدث كما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لان المحدث
هو ما يسبقه العدم والازل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال
ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول اما القديم فيلزم قدمه
او الحادث فيتسلسل **قال** والمادة منفية **اقول**
هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق
بامكان وجوده وذلك الامكان ليس امرا عدميا والا فلا فرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لانا نعللها به فهو
مغاير وليس جوهرا لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا
عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها
عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل
والجواب قد بينا ان المادة منفية وقد سلف تحقيقه **قال**
والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه **اقول** هذا
جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه
سابق على وجوده واقسام السبق منفية هنا الا الزماني فان كل حادث
يستدعي سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزم ان يكون
زمانيا فهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن
الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من ان السبق
لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل **قال** **الفصل**

الرابع

الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول**
لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة
فلبعدها عن الحس اخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل
مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين
نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان هنا موجود ليس بجسم ولا جسماني
لكان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته
وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي
الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما
عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات
الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لان الاشياء المختلفة قد تلزمها
لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة
للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم
يجزم المصنف رحمه الله بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة
وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط
باللاحق في تأثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه
لان المؤثر هنا مختار **اقول** لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر
المجرد الذي هو العقل شرع في بيان عدم الجزم بثبوته وذلك ببيان
ضعف ادلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول
الاول هو العقل الاول وهو جوهر مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته
وتأثيره معا ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار
كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث

ومنه ثان وهكذا الى ان ينتهى الى العقل الاخير وهو المسمى بالعقل
الفعال والى الفلك الاخير التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على
اثبات الجواهر المجردة التى هى العقول بوجوه الاول قالوا ان الله تعالى
واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو اما
ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام
كلها باطلة سوى الاخير اما الاول فلان كل جسم مركب من المادة والصورة
وقد بينا ان المعلول الاول يكون واحدا والى هذا القسم اشار بقوله
الواحد لا يصدر عنه امران واما الثانى فان المادة هى الجوهر القابل
فلا تصلح للفاعلية لان نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل
نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشئ الواحد الى الواحد نسبة
امكان ووجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هى المعلول الاول
السابق على غيره لان المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلية لما
بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير
عنه اى لا يسبق للمادة التى لا تصلح ان تكون فاعلا واذا لم تكن سابقة
لم يكن هى المعلول الاول لما بينا ان المعلول الاول سابق على غيره
من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة فى فاعليتها
وتأثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة متشخصة وانما
تكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هى المعلول
الاول السابق على غيره لكانت مستغنية فى عليتها عن المادة وهو محال
والحاصل ان الصورة محتاجة فى وجودها التشخصى الى المادة فلا تكون
سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق

والى هذا اشار بقوله ولا يسبق لمشروط اى الصورة باللاحق اى المادة فى
وجوده واما الرابع فلان النفس انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هى
المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فيكون مستغنية فى
فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فهى اذن مشروط تأثيرها
بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تأثيره
المستند اليه وهو ممتنع والى هذا اشار بقوله ولا يسبق لمشروط اى النفس باللاحق
اى الجسم فى تأثيره واما الخامس فلان العرض محتاج فى وجوده الى الجوهر
فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا
فى وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا يسبق لمشروط
باللاحق فى وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة
والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون
متقدمة عليه لتقدم العلة على المعلول والا لاستغنت فى تأثيرها عنه اذا عرفت
هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا
اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدد آثاره وافعاله وسيأتى الدليل
على انه مختار **قال** وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة ح
للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن
محال لتوقفه على دوام ما اوجب انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع
المنازعة فى امتناع طلب المحال **اقول** هذا هو الوجه الثانى من
الوجوه التى استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه
وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة
مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية فالمستديرة لا تكون

طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة
في الحركة المستديرة فان تركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتفت الطبيعية
انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر
فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها تستدعي مطلوبا ولان
العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به والا
لم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كمالا في نفسه اولا والثاني محال
والا لجاز انقطاع الحركة لانه لا بد وان يظهر لذلك الطالب ان ذلك
المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب واذا كان المطلوب كمالا
حقيقيا فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لوقفت الحركة فيجب
ان يحصل على التعاقب ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها
سوى الوضع لانه كامل في جوهره وباقي مقولاته عن الوضع فان اوضاعه
الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع
لا نهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل
على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء
بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج
ما فيه بالقوة الى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخرج كماله في اوضاعه
على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته
فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطوء
وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة
والسرعة والبطوء لا يقال لم لا يتحرك لاجل نفع السافل او لم لا يختلف
في الجهة والسرعة والبطوء لذلك لانا نقول الفلكيات اشرف من

هذا العالم

هذا العالم ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا
به فالكامل يستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها
ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا مبني
على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل
هذا الدليل من اصله وايضا فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب
والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
الطلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك
ومنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم
لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا يكون قسرية قوله انتفاء
الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية
وان كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات
بل انما اراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان
يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة وايضا
فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف
فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع اوضاع ولم توجبوا استخراج
ما في الاعراض من الكم والكيف بل الاين عنه معدومة مع استحالة حصولها
له عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم اوجبتم وجود عقل
يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك
لطلبه من غير حاجة الى متشبه به سلمنا لكن لم احلتم نفع السافل وحديث
الاستفادة مع انه خطابي غير لازم وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا واذا عرفت
هذا فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم نقرأ بالجر عطفا على قوله لقولهم

استداره الحركة توجب للارادة اشارة الى مانقلناه عنهم من ان الحركة
المستديرة لايكون الا ارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان
الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه الحاصل
على التعاقب وقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة توجب الانقطاع اشارة
الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والا لوقفت الحركة ولا بالقوة التي
يمكن حصولها دفعة لذلك ايضا وقوله وعن الممكن محال اشارة الى ان الكمال
اذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه وقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا
وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان و
ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا او ممتنع الحصول
او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى
اعتراض آخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب
قال وقولهم لا علية بين المتضائفين والا لايمكن الممتنع او علل
الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو
الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره
ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي ان كانت غير جسم ولا جسماني
ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانيا لزم الدور وان كانت جسما
فاما ان يكون الحاوي علة المحوي او بالعكس والثاني محال لان المحوي
اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي
بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة
في المحوي محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدمات احدها ان الجسم لا يكون

علة الا بعد صيرورته متخصصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار
موجودا بالفعل ولا وجود لغير المتخصص الثانية ان المعلول حال فرض
وجود العلة يكون ممكنا وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها
الثالثة ان الاشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والامكان
اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة المحوي لكان متقدما بتخصصه
المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء
ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد
تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا اذا عرفت هذا فنرجع
الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا علية بين المتضائفين الذي يفهم
من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضائفين
لانه اخذهما من حيث هما حاو ومحوي وهذان الوصفان من باب المضاف
وقوله والا لامكن الممتنع اشارة على مابيناه من امكان الخلاء الممتنع
لذاته على تقدير كون الحاوي علة وقوله او علل الاقوى بالاضعف اشارة
الى مابيناه من كون الضعيف علة للقوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي
وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى مابيناه في الجواب من المنع من كون
الخلاء ممتنعا لذاته وهذا ما فهمناه من هذا الموضع **المسئلة الثانية**
في النفس الناطقة **قال** واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة **اقول** هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث
عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفها
الحكماء انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اختص
المادة كانت النفس المنضمة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان

اوانان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لان طبيعة الجنس ناقصة
قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لان النفس الانسانية
عن حالة في البدن فليست صورة له وهى كمال له واعلم ان الكمال منه اول
وهو الذى يتنوع به الشئ كالفصول ومنه ثانٍ وهو ما يعرض للنوع بعد
كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الاول وهى كمال
لجسم طبيعى عنصرى كالسرير وغيره وليست كمالا لكل طبيعى حتى البسائط
بل هى كمال الجسم طبيعى آلى يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه
كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل
الحياة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق **المسئلة الثالثة** فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج
قال وهى مغايرة لما هى شرط فيه لاستحالة الدور **اقول**
ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة متغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه
الاول ما ذكره الاوايل ان النفس الناطقة شرط فى حصول المزاج لان
المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع
يجب ان يكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة
فلا يكون هى المزاج المتاخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفى هذا الوجه
نظر لانهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا
الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ هٰهنا كلام طويل ليس هذا موضع
ذكره **قال** وللممانعة فى الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه
الثانى وتقريره ان المزاج يمانع النفس فى مقتضاها كما فى الرعشة فان
مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الى جانب آخر وتضاد الآثار للحركة

يستدعى تضاد المؤثر فههنا الممانعة بين النفس والمزاج فى جهة الحركة
وكذلك قد يقع بينهما الممانعة فى نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية
لا يقتضيها المزاج كما فى حال حركة الانسان على وجه الارض فان مزاجه
يقتضى السكون عليها ونفسه تقتضى الحركة او بان تكون طبيعية لا يقتضيها
النفس كما فى حال الهوى **قال** ولبطلان احدهما مع ثبوت
الآخر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة
للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس
اذا ادرك شيئا لا بد وان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج
لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو
الكيفية الاولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية
لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرَك والشئ لا ينفعل عن نفسه
المسئلة الرابعة فى ان النفس ليست هى البدن **قال** ولما يقع
الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هى البدن
وقد ابطله المصنف بوجوه ثلثة الاول ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه
واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان يغايرها و
قوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هى شرط فيه اى والنفس مغايرة
لما هى شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعنى البدن **قال** والمشاركة به
اقول هذا هو الوجه الثانى الدال على ان النفس ليست هى البدن
وتقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام
فى الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام فى الجسمية ويخالفه فى النفس
الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم قوله والمشاركة

به عطف على قوله العقل عنه اى وهى مغايرة لما يقع العقل عنه والمشاركة
به **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث
وتقريره ان اعضاء البدن واجزاءه تتبدل كل وقت ويتبدل ما ذهب
بعينه فان الحرارة الغريزية تقتضى تحليل الرطوبات البدنية فالبدن
دائما فى التحلل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى آخره
والمتبدل مغاير للباقى فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف
على قوله والمشاركة به اى وهى مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه
المسئلة الخامسة فى تجرد النفس **قال** وهى جوهر مجرد
لتجرد عارضها **اقول** اختلف الناس فى ماهية النفس وانها
هل هى جوهر ام لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا فى انها هل هى مجردة
ام لا والمشهور عند الاوايل وجماعة من المتكلمين كبنى نوبخت من الامامية
والمفيد منهم والغزالى من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسمانى
وهو الذى اختاره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجوه الاول
تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات
مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون
مجردا لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد
فى المادى **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه
الثانى وهو ان العارض للنفس اعنى العلم غير منقسم فمحله اعنى المعروض كذلك
وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات احدها ان ههنا معلومات
غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة
الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما

ان يكون علما او لا يكون والثانى باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل
امر زائد او لا فان كان الثانى لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان
كان الاول فذلك الزائد اما ان يكون منقسما فيعود البحث او لا يكون
فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء علما فاما ان
يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف او ببعضه
فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف الثالثة ان محل
العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه ان لم يحل فى شئ من اجزائه
لم يحل فى ذلك المحل وان حل فاما ان يكون فى جزء غير منقسم وهو المطلوب
او فى اكثر من جزء فاما ان يكون الحال فى احدهما عين الحال فى الآخر وهو
محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام الرابعة ان كل جسم وجسمانى
فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود لوضعى غير منقسم واذا ثبت هذه
المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عند المساواة
فى تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل **قال** وقوتها على ما يعجز المقارنات
عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية
تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا يكون مادية لانها تقوى
على ما لا يتناهى لانها تقوى على تعقلات الاعداد غير المتناهية وقد بينا
ان القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لان
التعقل قبول العقل وقبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن **قال**
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محله منقطعا **اقول** هذا هو
الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت ذا ثمة
التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالى باطل بقسميه فكذا المقدم بيان

الشرطيه ان القوة العاقله اذا حلت في قلب او دماغ لم تخل اما
ان يكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا يكفي فان كفت لزم حصول
التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم يكف لم تعقله البتة
لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها
والا لزم اجتماع المثلين واما بطلان التالي فظاهر لان النفس تعقل
القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله
رحمه الله وحصول عارضها يعني بالعارض التعقل قوله بالنسبة الى
ما يعقل محلا من قلب او دماغ حصولا منقطعا لا دائما **قال**
ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه
خامس يدل على تجرد النفس العاقله وتقريره ان النفس يستغني في عارضها
وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض
يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض
محتاجا الى شئ لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض
وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك
ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها
كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية
في ادراكها لذاتها وآلاتها ولادراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن
الآلة ايضا فقوله رحمه الله ولاستلزام استغناء العارض يعني بالعارض
هنا التعقل وقوله استغناء المعروض يعني به النفس التي يعرض لها التعقل
قال ولانتفاء التبعية **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان
هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم

منقطعا اى وحصول العارض
وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل
منه

تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك
فانها حال ضعف الجسم كما في زمن الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت
جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية
النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية **قال**
ولحصول الضد **اقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس
وتقريره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف
وتكل لانها تنفعل عنها ولهذا فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك
في الحال غيرها ادراكا تاما والقوة النفسانية بالضد من ذلك فان
عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل عند كثرة الافعال
هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا
في معنى قوله رحمه الله ولحصول الضد **المسئلة السادسة** في ان
النفس البشرية متحدة في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد
مقتضى وحدتها **اقول** اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثر
الى ان النفوس البشرية متحدة في النوع متكثرة بالتشخص وهو مذهب
ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج
المصنف رحمه الله على وحدتها باشتمالها تحت حد واحد والامور المختلفة
يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد
ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي
وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد
الكلي حد لكل نفس نفس اذ لا نعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد
منعنا ذلك والزمناه الدور لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها

في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من
الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعًا الى المفهوم
من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا كان الحد حدًّا اسميا
الاسم لا حدًّا بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها **اقول** هذا جواب عن شبهة من استدل
على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية
تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع
المزاج لان المزاج قد يكون واحدًا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج
قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج وقد يكون في غاية البلادة وكذا
حار المزاج وقد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب
الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقًا والحاصل ضده فعلمنا
انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب
ان الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض
المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان
يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية هذا صورة ما
اجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والاقرب
في الجواب ما ذكره هنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة
فاختلافها لا يقتضي اختلاف معروضها **المسئلة السابعة** هي
ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي حادثة وهو ظاهر على
قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالمليون

ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم
وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المصنف رحمه الله وهو ظاهر على
قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا ههنا فقال ارسطو انها حادثة وقال
افلاطون انها قديمة والمصنف رحمه الله ذكر ههنا حجة ارسطو على الحدوث
وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او
كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان وحدتها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لا يزال
او لا تتكثر والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل احد وكذا
ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا
وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين
والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الان اما
ان تكونا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها
هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزم حدوث
النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واظن ان قوله رحمه الله
والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذه اللوازم الناشية عن هذا القسم
من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس
بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه
واحدًا وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم
بطلان النفس الواحدة وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما
وهو جمع بين الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازلا فلان التكثر
اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكل باطل اما الاول فلما ثبت

فلا نهاية

من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة الملزومات
واظن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة
الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اشتباه واما الثالث
فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند
تغاير المواد لان نسبة العارض الى المثلين واحدة ومادة النفس
البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة والا لزم
التناسخ وهو محال واظن ان قوله او ثبوت ما يمتنع اشارة الى هذا
المسئلة الثامنة في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس قال
وهي مع البدن على التساوي اقول هذا حكم ضروري او
قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة فلو كان
لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق
النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة
ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا
باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة المسئلة التاسعة
في ان النفس لا تفنى بفناء البدن قال ولا تفنى بفنائه اقول
اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء
النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاوائل
فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تفنى اما اصحابنا فانهم استدلوا
على امتناع فنائها بان الاعادة واجبة على الله تعالى على ما ياتي ولو
عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم
فيجب ان لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان

عدمها

عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده مع القبول
ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون النفس
مادية فتكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها
لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ثبوت
الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك
ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم
فيكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من
جوهرين مجردين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة
وبقاء الجوهر المادي لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان
الحدوث فانه قد تحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا
امكان الفساد المسئلة العاشرة في ابطال التناسخ ولا تصير قال ره
مبدأ صورة لآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل اقول
اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز التناسخ
في النفوس بان تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا
الى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان
بين البدن الاول وبينها وذهب اكثر العقلاء الى بطلان هذا
المذهب والدليل عليه انا قد بينا ان النفوس حادثة وعلة حدوثها
قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص
ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل
فاذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا احدث بدن
تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى مستنسخة

لزم اجتماع نفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل
في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس

المسئلة الحادية عشر في كيفية تعقل النفس وادراكها **قال**

وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير
اسناد **اقول** اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية
وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها
من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية
هي محال الادراكات والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور
الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك
واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الآلات فلانا
نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين
بين العين اليمنى واليسرى والصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادها
في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات
لفرض تساويهما بل لامور عارضة ثم اختصاص كل واحد منهما بعارضها
ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس
الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للآخذ فان كان محل احدهما هو بعينه
محل الاخرى استحال اختصاص احدهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى
لان نسبة العارض اليهما واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون
الجانب الذي يحل فيه احدهما غير الجانب الذي يحل فيه الاخرى اذا عرفت
هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرناه من ان التعقل للامور الكلية
لذات النفس من غير آلة وقوله وتدرك بالآلات اشارة الى ان ادراك

الامور

الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين
وضعا اشارة الى ما عقلناه من الامتياز بين العينين وقوله من غير اسناد
اي من غير اسناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر في القوى النباتية** **قال**
وللنفس قوى يشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول**
لما كان البدن آلة للنفس في افاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه
ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان تاثير الحرارة الناري فيه بالاحالة
احتيج في بقائه الى ايراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل
النفس ذات قوة يمكنها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك انما يكون
بالغذاء ثم لما كان البدن اول خلقته محتاجا الى زيادة في مقداره على تناسب
في اقطاره باجسام ينضم اليه من خارج وجب في حكمته تعالى جعل النفس
ذات قوة يمكنها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن ينضم اليه على تناسب
في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع وينعدم واقتضت عناية الله
تعالى الاستحفاظ لهذا النوع وجب في حكمته تعالى جعل النفس ذات قوة
تحيل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصورة الانسانية الى تلك الصورة وهي
القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغاذية والنامية والمولدة
وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل والنامية هي
التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والمولدة
هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم
ان اسناد التصوير الى هذه القوة باطل وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال**
واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي **اقول** للنفس ايضا

قوى اخص من الاولى في الادراك انما للجزئي وهو الاحساس واما
للكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو
اخص من القوى الاولى المشتركة بينهما وبين النبات والتعقل
اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال**
فللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة **اقول**
القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة
للغذاء والماسكة له ليهضمه الهاضمة والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء
الذي جذبته وامسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لان تجعله الغاذية
جزءا بالفعل من المغتذي والدافعة للفضلات **قال** وقد يتضاعف
هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي
تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح لان يصير دما والتي يدفعه
الى الكبد وفيها ايضا قوة جاذبة لما يتغذى به المعدة خاصة وقوة ماسكة
وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والنمو مغاير للسمن **اقول**
النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر من نوعه ويكون الزيادة
مداخلة في اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير
للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار سمينا فان
اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفرقها
فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل **قال** والمصورة عندي
باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس
لها شعور اصلا **اقول** اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها

المصور

التصوير والتشكيك بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف
من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا
يصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى
مدبر حكيم وايضا فان هذه امور التشكلات مركبة والقوة البسيطة
لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فيكون
هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثالثة**
في انواع الاحساس **قال** واما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو
قوة منبثة في البدن كله **اقول** لما فرغ من البحث عن الامر العام
اعني القوة النباتية شرع الآن في البحث عما هو اخص منه وهو القوة
الحيوانية اعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات
وبدأ باللمس لان باقي الحواس يراد لجلب النفع وهذا لدفع الضرر ولما
كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره
من القوى الحساسة واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في
ظاهره اجمع يدرك بها المنافي والملائم **قال** وفي تعدده نظر
اقول اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى
كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية
الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة
الحاكمة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من
امر واحد **قال** ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية
الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي
فيها الملامسة بل لا بد من متوسط هي الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم

لانها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يحقق الادراك لان الادراك
انما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد
لم تؤد الكيفية على صرافتها بصحة كما في المرضى **قال** ومنه
الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل او ذى الرائحة الى الخيشوم **اقول**
الشم قوة في الدماغ يحملها زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان
في مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة
العصب ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحة الى الخيشوم
او وصول اجزاء من ذى الرائحة اليه لانه انما يدرك بالملاقاة وقد
ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة
ينتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان الدلك والتبخير يفتح الرائحة
ويذكيها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير
والا لانتقص وزن الجسم ذى الرائحة مع استشاقها والمصنف رحمه الله
بنى كلامه على تجويز الامرين فان الشم قد يحصل بكل واحد منهما
قال ومنه السمع ويتوقف على حصول الهواء المنضغط الى
الصماخ **اقول** ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تادى الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا يدرك الجهة ويتاخر
السماع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دون الثانى والمصنف
رحمه الله مال الى هذا ههنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار
مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه
البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات انما تتعلق
الابصار بها اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض والاول هو الضوء واللون

لا غير

لا غير والثانى ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار
والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال**
وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة **اقول** الادراك عند جماعة من
الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاثر الحاسة فالابصار بالعين معناه
تاثر الحدقة وانفعالها عن الشئ المرئى هذا في حقنا نحن ولهذا قيده
المصنف رحمه الله بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا
يتصور فيه التاثر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زائد على تاثر الحدقة
قال ويجب حصوله مع شرائطه **اقول** شرائط الادراك
سبعة الاول عدم البعد المفرط الثانى عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر
ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر المفرط الخامس
ان يكون مقابلا او في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئى اما
من ذاته او من غيره السابع ان يكون المرئى كثيفا بمعنى وجود اللون والضوء في
له اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوائل ان عند حصول
هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد الشمس
اذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك
جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولكنا لا ندركها وذلك
سفسطة اما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع
انتفاء الادراك واحتجوا بانا نرى الكبير صغيرا والسبب فيه رؤية بعض
اجزائه دون البعض مع تساوى الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت
بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهى القريبة دون الباقية و
يتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدقة الى المرئى احدها عمود والباقيان

ضلعا مثلث قاعدته المرأى فالعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان
الطول لانهما يوتران القائمة **قال** بخروج الشعاع **اقول**
اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل
من العين الى المرأى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند
المرئي وهو اختيار المصنف رحمه الله وقال ابو علي ان الابصار انما
يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي
باطلان اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل
عليه الانتقال والاول باطل لامتناع ان يخرج من العين على صغرها جسم
متصل منها الى كرة الثوابت وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى فلا يكون قسرية وظاهر انها ليست
ارادية ولان الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح
فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم
في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول**
الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صقيلا كالمرآة انعكس
عنه الى كل ما نسبته الى المرئي كنسبة العين اليه ولهذا وجب تساوي
زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد بالمرآة كلما وضعه
اليها كوضع وفان انعكس الشعاع الى المرائي نفسه ادرك وجهه
واذا انتفت الصقالة لم يحصل به الانعكاس كالاشياء الخشنة التي
نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى غيرها لعدم الملاسة وهذا
علة اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة واما القائلون
بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة المرائي ثم ينطبع في العين من

تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في
المرآة لم يتغير بتغير وضع الرائي **قال** وان عرض تفرق السهمين تعدد
المرأي **اقول** هذا اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع
والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط
قوته في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهمها
عند المبصر اتحدا ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان
عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه
رأى الرائي الشيء الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا لصورة
ينطبع اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا لادركنا الشيء الواحد
شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية
تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك
وحينئذ يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ
المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح نفذ عن الجليدية خيال
بانفراده وهو الحول **المسئلة الرابعة عشرة** في انواع القوى الباطنة التي
بها ادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين
المحسوسات **اقول** اثبت الاوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنة الاول
بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل
المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية الرابعة بالتركيب
والتخييل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت وهذه القوة تسمى متخيلة

الرابعة خزانة وهي الحافظة
الخامسة القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية

ان استعملها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملها القوة الناطقة اذا
عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها انا نحكم
على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعنيين
عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات
على ما تقدم فيجب حصولهما معا في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة
كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل
اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة خطا
والشعلة دائرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك
وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطا والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه
ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان البصر انما يدرك الشيء
على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى
يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها
حال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الاول فترى النقطة
كالخط والشعلة الدائرة كالدائرة **قال** والمبرسم ما لا تحقق له **اقول**
هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام يشاهد
صورا لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من
قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صورا لا
تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد تبين ان تلك القوة لا يجوز ان
يكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور **قال**
والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ **اقول** هذه القوة
الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه

الصورة الاولى عن القوة
الثانية عن فيضان الصورتين
في الحس المشترك

بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي
شوهد اولا واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة
والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور اثرين عن علة
واحدة ولان الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على التغاير
وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك
للمعاني الجزئية **اقول** هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية
ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك
الجزئيات لذاتها واشار اليه بقوله الجزئية وللحس المشترك لان هذه
القوة تدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واشار اليه بقوله للمعاني
وللخيال لان الخيال شانه الحفظ والوهم شانه الادراك فتغايرا كما قلنا
في الحس والخيال واشار اليه بقوله المدرك **قال** والحافظة
اقول هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم ودليل
اثباتها كما قلناه في الخيال سواء وهذه تسمى المتذكرة باعتبار قوتها
على استفادة الغائبات ولهم خلاف في ان المتذكرة هي الحافظة او غيرها
قال والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول**
هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها والمتفكرة
باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب
صورة جذع عليه راس الانسان وتركب بعض المعاني مع بعض وتركب بعض
الصور مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل
عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة
قال الفصل الخامس في الاعراض وبعضه في تتمة **اقول** لما فرغ من البحث

عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفى هذا الفصل مسائل المسئلة
الاولى فى ان الاعراض منحصرة فى تسعة هذا راى اكثر الاوايل
فانهم قسموا الموجود الى الواجب والممكن والواجب هو الله تعالى
لاغير والممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض
واقسامه تسعة الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه فى احد وعشرين
هى الكون واللون والطعوم والروايح والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والتاليف والاعتماد والحياة والقدرة
والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة
والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخر ياتى البحث
عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين
اوما يقاربه وباقى الاعراض التى ذكروها مندرجة تحت الكيف فلا حل
هذا البحث المصنف رحمه الله عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها
ومع ذلك فالاوايل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض فى التسعة وبعضهم
جعل اجناس الممكنات منحصرة فى اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة
والجملة فالحصر لم يقم عليه برهان المسئلة الثانية فى قسمة الكم قال
الاول الكم لمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد
اقول الكم اما متصل ومنفصل ونعنى بالمتصل ما يوجد فيه
جزؤ مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالجسم اذا انتصف
فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لاحدهما وبداية
للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين واثنين

فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولايتوهم ان الوسط نهاية
لاحد القسمين وبداية للآخر لانه ان عد فيهما صارت الثلثة اربعة
وان اسقط منهما صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر
واذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذى يجتمع اجزاؤه
فى الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذى لا يكون كذلك كالزمان
فانه لا يمكن ان يكون احد الزمانين مجامعا للآخر والقار الذات اما
ان ينقسم فى جهة واحدة وهو الخط او فى جهتين وهو السطح او فى ثلث
جهات وهو الجسم التعليمى وغير القار الذات هو الزمان لا غير المنفصل
هو العدد خاصة لان تقومه من الوحدات التى اذا جردت عن
معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير المسئلة الثالثة فى خواصه
قال ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد
اقول ذكر للكم ثلث خواص الاولى قبول المساواة وعدمها على المكة
فان احد الشيئين انما يساوى غيره ويفاوته باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته
فان كل الجسم وبعضه متساويان فى الطبيعة ومتفاوتان فى المقدار
الثانية قبول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام والاثنينية
بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد يعنى به كون يلحق المقدار لذاته و
الثانى قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه
فيه ومرادهم هنا الاول الثالثة امكان وجود العاد وذلك لان المنقسم
انما ينقسم الى آحاد هى اجزاؤه فتلك الآحاد عادة ولما كان الانقسام
قد يكون بالفعل كما فى الكم المنفصلة وقد يكون بالقوة كما يكون فى المتصل
كان اللازم لمطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل

انتهى بحيث يوجد الخط فيتبين وصلة

قال وهو ذاتي وعرضي اقول الكم منه ما هو بالذات
كالاقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها
كالجسم الطبيعي او عارضها كالسواد الحال في المسطح فانه متقدر
بقدره فكميته عرضية لا ذاتية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق
بما يعرض له كقولنا قوة متناهية او غير متناهية بسبب تناهي
المقوى عليه في العدة او المدة او الشدة وعدم تناهيه المسئلة
الرابعة في احكامه قال ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما
اقول قد بينا ان الكم اما متصل واما منفصل وايضا اما
ذاتي او عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان
الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا فقد
عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان ينقسم الى الساعات
والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد وايضا الزمان متصل بذاته
ويعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله
ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما قال وفي حصول
المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اقول
يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان احدهما ان المنافي
للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم
يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه او متقوم
به ويستحيل تقوم احد الضدين بالآخر واما المتصل فلان
احد النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول
له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له لحصول التقوم

والقابلية

والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية الثاني
ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان للتضاد
شرطين احدهما اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد
وهما منفيان هنا اما عدم اتحاد الموضوع اما العدد فلانه ليس لشيء من
العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض
للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما
عدم كونهما في غاية التباعد فلانه لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يفرض
ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد قال
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها
اقول الكم بانواعه يوصف بان بعضا منه زائد على بعض آخر
فان الستة ازيد من الثلثة وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من
الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني
النقصان لان الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف
بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه
لا يعقل ان خطا اشد من خط آخر في الخطية ولا ثلثة اشد من ثلثة
اخرى في الثلثية والفرق بين الكثرة والشدة ظاهر وكذا بين الزيادة
والشدة فان الكثرة والزيادة انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود
لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة قال
وانواعه متصلة قد يكون تعليمية اقول الانواع الثلثة للكم
المتصل القار الذات قد يوخذ باعتبار ما يسمى تعليمية وقد يوخذ
باعتبار آخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه

بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا
كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما
سميت هذه الانواع تعليمية لان علم التعاليم انما يبحث عنها
مجردة عن المواد وتوابعها **قال** وان كانت تختلف
بنوع ما من الاعتبار **اقول** الظاهر من هذا الكلام ان
كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح او الخط كذلك وبيانه ان
الجسم يمكن ان يوخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح
والخط فلا يمكن اخذهما الا باعتبار الاول فلهذا اختلف الانواع
بنوع ما من الاعتبار **قال** ويختلف الجوهرية عما يقال
في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضية **اقول** يريد ان
يبين ان هذه الانواع باسرها اعراض واستدل بطريقين احدهما
عام في الجميع والثاني يختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره
ان معنى الجوهرية في كل حد واحد من السطح والخط والجسم التعليمي
والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقته
فهو خارج عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال**
والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت
الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه
الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي
فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل

واحد

واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي
واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي العارض
للجسم لافتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
بالبرهان واذا كان التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطته اولى بالعرضية
واما الخط فانه عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان
عرضا وبيان عدم وجوبه انه انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد
لا يعرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا خط فيها بالفعل
واما الزمان فانه يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر الى المتقدر
والحركة عرض والمفتقر الى العرض اولى بالعرضية فالزمان عرض واما
العدد فلانه متقوم بالآحاد على ما تقدم والآحاد عرض فالعدد كذلك
قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة
اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط
الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق
لها في الخارج والا لانقسمت لانقسام محلها ولان الطرف عبارة عن
نهاية الشيء التي هي عبارة عن فنائه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا
عند تلاقي الاجسام ان كان بالاسر لزم التداخل والا فالانقسام وكذا
الخط والنقط وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الاول فانما يلزم ذلك
في الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست
عدما محضا ولا نفيا صرفا لان العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها
بل ههنا امور ثلثة احدها السطح ومعناه مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود
والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم

مرف بل هو عدم احد ابعاد الجسم وهو ثخنه والثالث اضافة تعرض تارة
للسطح فيقال سطح مضاف الى ذى السطح وتارة للفناء فيقال نهاية الجسم
ذى نهاية والاضافة عارضة لهما متاخرة عنهما وقد يوجد السطح عاريًا
عن هذه الاضافة فيكون موضوعًا للعلم الهندسة وكذا البحث فى الخطوط والنقط
وعن الثالث ان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان وصار جسمًا واحدًا ان
اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجسم معروض
التناهى وعدمه **اقول** يريد بالجسم الكم من حيث هو هو فانه
جنس لنوعى المتصل والمنفصل وهذا الذى يلحقه لذاته التناهى و
عدم التناهى عدم الملكة لا العدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق
على الشىء الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات
وانما يلحقان اعنى التناهى وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة
الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك
باعتبار عدد الاثار او امتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان
والعدد انها متناهية او غير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل
لذاتها **قال** وهما اعتباريان **اقول** يريد به ان التناهى وعدمه
من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس فى الخارج ماهية يقال لها
انها متناه او غير متناه بل انما يعقلان عارضين لغيرها فى الذهن
قال الثانى الكيف ويرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجتماع **اقول**
لما فرغ من البحث عن الكم شرع فى البحث عن الكيف وهو الثانى من الاعراض
التسعة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فى رسمه اعلم ان الاجناس
العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما

يتألف

يتألف من خواص الشىء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة
وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذى هو اقل مراتب التعريف لم
يصلح العوارض العامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع بالماهية
المرسومة كما يقال فى تعريف الخفاش انه الطائر الولود ولما لم يوجد
لهذا الجنس خاصة تفيد تصوره توصلوا الى تعريفه بعوارض عدمية كل
واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا فى تعريفه انه
هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا تقتضى القسمة
واللاقسمة فى محلها اقتضاء اوليًا فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض
التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس
بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج
عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محلها
يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اوليًا ليدخل فى
المحدود العلم بالاشياء التى لا تنقسم فانه يقتضى اللاقسمة مع انه من
الكيف لان اقتضاءه لذلك ليس اوليًا بل لوحدة المعلوم **المسئلة**
الثانية فى اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول**
الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة الثانى
الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون
الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الرابع الكيفيات
المختصة بالكمية كالزوجية والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة**
فى البحث عن المحسوسات **قال** فى المحسوسات اما انفعاليات او انفعالات
اقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات

لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال
حيث انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها لقصر
مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات

المسئلة الرابعة في مغايرة الكيفيات للاشكال وللامزجة **قال**
وهي مغايرة للاشكال لاحسنه فيها في الجمل **اقول** ذهب قوم من القدماء
الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل
الى اجزاء صغار ويقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة
في الاشكال فالتي يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس
منه بالحرارة والذي يحيط به ست مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منه
بالبرد والذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق
الحريق والمسدد في كذلك التقطيع هو الحار والذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل
من اختلاطهما باقي انواع الالوان والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال
والالوان مختلفة في المحمولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر
بالسلب فيلزم تغايرها بالضرورة وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة
والالوان متضادة غير ملموسة وايضا الاشكال مبصرة والحرارة والبرودة
ليست كذلك **قال** والمزاج لعمومها **اقول** ذهب اخرون من
الاوائل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطأ لان المزاج كيفية
متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة
من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس
يكون مغايرا للمزاج وان كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبوع **المسئلة**

الخامسة في البحث عن الملموسات **قال** فمنها اوائل الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها
اقول لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة
الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملموسة اما
فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما فالفعلية والانفعالية كيفيتان
هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني
بالفعلية ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما ينفعل المادة باعتبارها
وانما كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين وان كانت المادة
تنفعل باعتبارهما لان الاوليين يفعلان في الاخريين دون العكس واما
باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة **قال**
فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس **اقول**
الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك
الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وتحققت طلب الالطف الصعود
قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا
صعد الالطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك **قال**
وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما
غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في ذلك الحكم احد من المحققين
وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون
حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لانا ندرك من الجسم

البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة
صفة وجودية **قال** ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة
للكيفية في الحقيقة **اقول** لفظة الحرارة تطلق على معان احدها
الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياة وهي
شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لانها مضادة
للحياة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة
لما تقدم **قال** والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة
بالعكس **اقول** الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة
والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير
فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه الرطب وجعل البلة
هي الرطوبة الغريبة الحادثة على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو الرطوبة
الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل
واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللين
والصلابة **اقول** اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية
فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغماز ويكون للشيء بها قوام غير سيال
ينفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك **قال**
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول**
لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة
والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي

واضافي

واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى اسفل بحيث
ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس و
هو كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر
وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقه عائق واما الاضافي
فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال
بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يتضاد هاتان الحركتان والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها
كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
قال والميل طبيعي وقسري ونفساني **اقول** الميل هو
الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم باقسام معلوله اعني الحركة الى
طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء او الزق في الماء والى قسري كميل
الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى
الحركة حال انبعاثه الارادي **قال** وهو العلة القريبة للحركة
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير **اقول** الميل هو العلة
للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لان
الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور
الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشتد ويضعف بسبب مصادمات
الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة
فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك **قال**
ومختلفه متضاد **اقول** يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين

مختلفين وذلك ان الميل يقتضي الحركة الى جهة والصرف عن اخرى
فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركة وتوجهه الى جهتين
مختلفتين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد
حركتان مختلفتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز
اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه
وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء وهو ميله العرضي الذي هو للانسان
ذاتي فاذا الجذب على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعني
الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاسر فان كان القاسر غالبا اخذت منهما
الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلا قليلا ثم يقوى الطبيعة
وياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعاكس
لا فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل
فيوجد ميله مشوبا باثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد
فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون
الجسم ابدا اذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي
الشديد **قال** ولولا مشوبته لساوى ذو العايق وعادمه
اقول هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي
في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا
عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فانه يقطعها في زمان
فاذا فرضناه محفوفا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضناه
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو
لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعا لامتناع تساوي زماني

عدم

عدم المعاوقة وواجدها **قال** وعندا حزين هو ضرب بحسب عدد
الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث
عن الميل واحكامه على راي الاوايل شرع في البحث عنه على راي
المتكلمين وهو ضرب على رايهم تحته ستة انواع بحسب عدد الجهات
الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة
لان تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت
جهاته واختلف ابو علي وابو هاشم في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير
متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسرا وفي الحلقة التي يتجاذبها
اثنان وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومنه الثقل واخرون
منهم جعلوه مغايرا **اقول** من اجناس الاعتماد عند ابي هاشم
الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابو علي ان
الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغاير الجنس الاعتماد وهو
خطا لان تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له **قال**
ومنه لازم ومفارق **اقول** ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه
ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو
المجتلب وهو المقتضي للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان
مفارقا لعدم وجوب وقوف الجسم في احدها او ذهابه عنها بخلاف
الجهتين **قال** ويفتقر الى محل لا غير **اقول** لما كان الاعتماد
عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما
امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه
يفتقر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر الى

يعني ان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محله

الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب
مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات و
ذلك يقتضي نفي الذات الثاني بانه يكون مساويًا للتاليف لان
الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التاليف والاشتراك
في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال**
وهو مقدور لنا **اقول** ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور
لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط و
بعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول** قسم المتكلمون الاعتماد
بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلثة احدها ما يتولد عنه لذاته من
غير حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان و
الاعتماد في محله وان كان تولدها في غير محله بشرط المماسة وانما قلنا
انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال حركته فلا بد
من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقيل انه يولد الاعتماد لوجود الحركة
القسرية شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة
الاولى والاعتماد معا ثم اذا تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا
آخر وثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات
فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لانه الصداء موجود في غير محل القدرة
وما يتعدى محل القدرة لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى
محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى وثالثها ما يتولد
عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة

وعلى م

والتفريق والمجاورة يولد التاليف والتفريق يولد الالم **المسئلة السادسة**
في البحث عن المبصرات **قال** ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء
اقول من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات
على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولا وبالذات وهو
ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كونهما
من المرئيات فان البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال
في الاولى ومنها اوائل الملموسات فان فيه تنبيها على ان هناك
كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان
اقول لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد
والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه
فانها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة
وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء **قال** وللون
حقيقة **اقول** ذهب من لا مزيد تحصيل له الى ان الالوان لا حقيقة
لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد
المتخيل انما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء والشيخ اضطرب كلامه
في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقي بل بسبب
حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لا
محسوس كما في بياض البيض المسلوق فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة
ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان **قال**
وطرفاه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرفا اللون هما السواد والبياض

وقيدهما بالمتضادين لان الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد
فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداهما
متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من
ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث
ذهب الى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ **قال** ويتوقف على
الثاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب ابو علي بن سينا الى ان
الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة تعدم عنها
الوانها لانا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او
لحصول المانع وهو ما يقال من ان الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة
من الابصار وهو باطل والا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة
القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جدا لانا نقول انا لم نرها
الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونبه
على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك
لا الوجود **قال** وهما متغايران حسا **اقول** يريد ان اللون
والضوء متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو
اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة **قال** قابلون
للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من
البياض في العاج وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا
فاعلم ان الشديد في كل نوع مخالف للضعيف منه بالنوع وذهب قوم

الى ان سبب الشدة والضعف ليس لاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض
اجزاء الشديد باجزاء الضد فيحصل الضعف وان لم يختلط حصلت
الشدة وقد تبينا خطاهم فيما تقدم **قال** ولو كان الثاني
جسما لحصل ضد المحسوس **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء
جسم وسبب غلط ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضيء وانما كان ذلك
باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن
محل يقوم به فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه
بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل
ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه
ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان
يحصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه
ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك او نقول ان الحس يشهد
بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه
الارض اشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان
يقطع فيه هذه المسافة الطويلة فكان يحصل ضد السرعة المحسوسة
فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما ما
وهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة
لا انه يتحرك من الجسم المقابل الى غيره **قال** بل هو عرض قائم بالمحل
معد لحصول مثله في المقابل **اقول** لما ابطل كونه جسما ثبت كونه عرضا
قائما بالمحل اذ العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالمحل حصل منه استعداد
للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها

النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضيء انما يضيء ما يقابله
قال وهو ذاتي وعرضي واول وثان اقول الضوء
منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان
فالذاتي يسمى ضوءا بقول مطلق واما العرضي وهو الحاصل من
المضيء لذاته في غيره فانه يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل
عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع
الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس قال
والظلمة عدم ملكة اقول الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون
مضيئا ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة
وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق
له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين
تغميضها في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفرق و
في هذا نظر فانه دل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على
انها وجودية مطلقا المسئلة السابعة في البحث عن المسموعات قال
ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع
والقلع اقول من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع
واعلم ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى
ان الصوت جواهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لان الجوهر يدرك باللمس والبصر
والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التموج الحاصل
في الهواء من القلع او القرع وآخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان
المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت

معلول للتموج المعلول للقرع او القلع وليس هو احدهما لانا ندرك
بحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القلع او القرع
اذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء واتصل ذلك
التموج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك ان تموجا
واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم
بعد آخر كما في تموج الماء الى ان يصل الى الحس قال بشرط المقاومة
اقول القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة
بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل
المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت
ولا يشترط الصلابة بحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك
قال في الخارج اقول ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في
الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهواء وانتهى التموج
الى قرع سطح الصماخ يحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك الجهة
ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقاة ولا يمكن ان يقال
ان ادراك الجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك
البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سددنا
الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسرى
والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب
قال ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية اقول
الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه انا اذا سمعنا
لفظ زيد ادركنا الهيئة الصورية اعني ترتب الحروف وتقدم بعضها على

بعض ولو كانت اجزاء الحروف باقية لم يمكن ادراك هذا الترتيب
اولى من باقي التركيبات الخمسة قال ويحصل منه آخر اقول
الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد
بينا وجوده في الخارج فاذا ادى التموج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج
رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر
هو الصداء والظاهر ان هذا الصداء انما يحصل من تموج الهواء الحاصل
بين الهواء المتموج المتوجه المقاوم وبين ذلك المقاوم لان الهواء المتوجه
بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المصنف رحمه الله يحتمل
لهما لان قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين قال ويعرض له
كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا اقول يعرض للصوت كيفية
يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك
الكيفية حرفا وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان قال
اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعوارض اقول
ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد
واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما
صامت وهو ما عداها والصامت اما متماثل كالجيم والجيم او مختلف
اما بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو اما ان يكون احد الجيمين
مثلا ساكنا والآخر متحركا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بضدها
قال وينتظم منها الكلام باقسامه اقول هذه الحروف المسموعة
اذا الفت تاليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام
على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة

الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما
من الامر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدي
وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه قال ولا يعقل غيره اقول
يريد ان الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو
ما اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني
غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير
للارادة لان الانسان قد يأمر بما لا يريد اظهارا لتمرد العبد عند السلطان
فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف
باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للعلم والقدرة
وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا
في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايرا لها وحينئذ يصير
النزاع هنا لفظيا **المسئلة الثامنة** في البحث عن المطعومات قال ومنها
المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلثة في مثلها اقول المشهور عند
الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم وهو التفه ويعد التفاهة من الطعوم
التسعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة
وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلث كيفيات هي الحرارة والبرودة
والكيفية المعتدلة في مثلها في الفعل اعني ثلث كيفيات لا مثلها في الحقيقة
وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف
حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان
فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض

والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة
وفي المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة في البحث** عن المشمومات
قال ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة
والمخالفة **اقول** من انواع الكيفيات المحسوسة الروايح المدركة
بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها
من الاعراض بل ميز وابينها من حيث الموافقة والمخالفة كما يقال
رايحة طيبة ورايحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرايحة
المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد
المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات
المحسوسة شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات
الاستعدادية وهي ما يترجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة
بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال
يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان
للشيء والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي
وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة
وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة **المسئلة الحادي عشر** في البحث عن
الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال وملكة **اقول**
هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني
بها المختصة بذوات الانفس وهي اما ان تكون سريعة الزوال وتسمى
حالا لسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما
ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار

ملكة **المسئلة الثانية عشرة** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات
النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء
في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة
احد المتصورين الى الآخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم
لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم
بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب
وشرط الثبات لان الخالي منه هو التقليدات الجامع لهذه الصفات
فهو العلم خاصة **قال** ولا يحد **اقول** اختلف العقلاء في العلم
فقال قوم لا يحد لظهوره فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن
تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها ولان غير
العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم
انه اعتقاد ان الشيء كذا مع الاعتقاد انه لا يكون الا كذا وقال آخرون
انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين **قال**
ويقتسمان الضرورة والاكتساب **اقول** يريد ان كل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري
من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور
طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الآخر ايجابا او سلبا والمكتسب ضد
ذلك فيهما **المسئلة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع **قال**
ولا بد فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور
الاوائل الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وانكره آخرون

احتج الاولون بانا قد ندرك اشياء لاتحقق لها فى الخارج فلو لم
تكن منطبعة فى الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فتستحيل
الاضافة اليها واحتج الآخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان
هو حصول صورة المعقول فى العاقل لزم ان تكون الجدار المتصف
بالسواد متعقلا له والتالى باطل فكذا المقدم الثانى ان الذهن
قد يتصور اشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا
والجواب عنهما سياتى **قال** فى المحل المجرد القابل **اقول**
هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذى جعلناه
عاقلا مجرد عن المواد كلها والمجرد لايتصف بالمقدار باعتبار حلول
صورته فيه فان صورة المقدار لايلزم ان تكون مقدارا وايضا
الصورة القائمة بالعاقل حالة فى محل قابل لها فلهذا كان عاقلا
لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون
متعقلا له **قال** وحلول المثال مغاير **اقول** هذا اشارة
الى كيفية حلول الصورة فى العاقل وتقريره ان الحال فى العاقل انما
هو مثال المعقول وصورته لاذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول
صورة الاضداد فى النفس ولم نجوز حصول الاضداد فى محل واحد
فى الخارج فنعلم ان حلول مثال الشئ وصورته مغاير لحلول ذلك الشئ
ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك
ذكره عقيبه **قال** ولا يكون الاتحاد **اقول** ذهب قوم من
اوائل الحكماء الى ان التعقل انما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل
وهو خطأ فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم ايضا المحال

من

من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون الى
ان التعقل بسبتنى اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم
ولاستلزام تعقل كل شئ عند تعقل شئ واحد **قال** ويختلف
باختلاف المعقول **اقول** اختلف الناس هنا فذهب قوم الى
جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لانا قد بينا ان
هو حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم وصورة الاشياء المختلفة
باختلافها فلا يمكن ان تكون صورة واحدة للمختلفين فلا يتعلق علم واحد
باثنين وانما جوز ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة **قال**
كالحال والاستقبال **اقول** هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة
من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فقالوا ان العلم بان الشئ سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم
الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا
سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى
محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطاء فان العلم
بان الشئ سيوجد علم بالعدم الحالى والوجود فى ثانى الحال والعلم
بان الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مناف له فيستحيل
اتحادهما والوجه فى حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابوالحسين من
ان الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه وسياتى
زيادة تحقيق فى هذا الموضع ان شاء الله تعالى **قال** ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال
مع الاتحاد **اقول** اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة
بالنفس فانه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشئ ولا يعقل

تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة
بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرا حقيقيا مغايرا للاضافة اذا عرفت
هذا فان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله
والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا
عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة
مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتاتى ههنا لاستحالة اجتماع المثال
ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين شيئين
لا بين شيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن
الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما
عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني
ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن
تحقق الاضافة ولان العالم هو المتشخص والمعلوم هو الماهية الكلية
وهذان رديان اما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه
عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا
التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار واما الثاني فلان
العالم ههنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه **قال** وهو عرض
لوجود حده فيه **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم عرض واكثر
الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا
ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا
ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حده صادق عليه
اذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع

وهذا

وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض
فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض ورأي
القائلين بانه جوهر خطأ لان الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج
وانما الموجود ما هو مثال له **المسئلة الرابعة عشرة** في اقسام العلم
قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما **اقول** العلم منه ما هو فعلي
وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته
وكما اذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدناه في الخارج
ما يطابقه ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا
بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود
تعالى بذاته **قال** وضروري اقسامه ستة ومكتسب **اقول**
قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما واقسام
الضروري ستة البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب
خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره
من البديهيات الثاني المشاهدات وهي اما مستفادة من حواس ظاهرة
كالحكم بحرارة النار او من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة
قوى عن الحس الظاهر او بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل علمنا
بذواتنا وبافعالنا الثالث المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار
تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مؤلم ويفتقر الى امرين المشاهدة
المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم
يكن دائما ولا اكثريا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس
الرابع الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من قوى من النفس يزول

معه الشك كالعلم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر الى المشاهدة
المتكررة والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات
ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالاعتبارين الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس
لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معها الشك بعدم الاتفاق
بين المخبرين والتواطئ السادس فطرية القياس وهي قضايا يحكم
بها النفس باعتبار اوسط لا ينفك الذهن عنه قال وواجب وممكن
اقول العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود بذاته والى ممكن
هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة قال
وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق اقول اعلم ان التابع يطلق
على ما يكون متاخرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفادا منه وهما غير
مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زمانا
وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين
بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان
العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى
هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم
الحكاية على المحكي قال فزال الدور اقول الذي يفهم من هذا الكلام
امران احدهما ان يقال قد قسمتم العلم الى اقسام من جملتها الفعلي الذي هو
العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدور اذ
الجنس يستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية
العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما

العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه
العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي
محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع ان تقدم التابع
باحد انواع التقدم الخمسة وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما
غير معقولين فبقي ان يكون التقدم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان
وعلى هذه التقادير الثلثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في
الزمان ولا شك ان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور
الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتاخر عن غيره بالزمان
يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار
الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا المسئلة الرابعة
في توقف العلم على الاستعداد قال ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري
فبالحواس واما الكسبي فبالاول اقول قد بينا ان العلم اما
ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذ الفطرة البشرية
خلقت اولا عارية عن العلوم ثم تحصل لها العلم بقسميه فلا بد
من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله
هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته والا
لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما
يستعد النفس للقبول على التدريج فينتقل من اقصى مراتب البعد
الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس
على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد
لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين

كليات تلك المحسوسات واما النظرية فانها مستفادة من النفس او من
الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية
اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقياسات
المستندة الى المقدمات الضرورية **المسئلة الخامسة عشرة** في المناسبة
بين العلم والادراك قال وفي الاصطلاح يفارق الادراك
مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين اقول
اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا
ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم
والادراك الجزئي اعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق
العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم
بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا
على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس
هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس
لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق بين النوعين الداخلين
تحت الجنس وهو الادراك مطلقا هنا **المسئلة السادسة عشرة**
في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قال وتعلقه على
التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول اقول العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذات
وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام
ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى
وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم

للعلة

للعلة لا من حيث ماهيته الثالث العلم بذواتها وماهيتها ولوازمها
وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها
بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم
التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية
العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها **المسئلة
السابعة عشرة** في مراتب العلم قال ومراتبه ثلثة اقول
ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة
وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام
كما اذا علمنا الشيء علما تفصيليا الثالثة العلم بالشيء اجمالا كمن علم مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك
بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه
بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر **المسئلة الثامنة عشرة**
في كيفية العلم بذي السبب قال وذو السبب انما يعلم به كليا اقول
اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن
وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه
ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب او عدمه فذو السبب
انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب
انما يعلم كليا لان كونه صادرا عن الشيء يقيد له بامر كلي ايضا وتقييد
الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفا معينا
من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا
في شخصه كان العلم به كليا والكسوف وان كان شخصيا فانه عند ذلك

يصير كليًّا ويكون نوعًا مجموعًا في شخص والنوع المجموع في الشخص له
كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل
فلا يتغير فانه كلما حصلت علل التشخص واسبابه كذا وكلما حصلت
هذه الاسباب كان هذا التشخص او مثله فيكون كليًّا بعلله **المسئلة**
التاسعة عشر في تفسير العقل **قال** والعقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات **اقول** هذا هو المحقق في
تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
الممتنعات
لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين
التلازم والاتحاد **قال** ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول**
لفظ العقل مشترك بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته
وفعله معًا ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث فيها اما
القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي اما العلمي فاول مراتبه
الهيولاني وهو الذي من شانه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري
او كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية
لادراك النظريات فصارله بتلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات
واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد
الذي تثبت افكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين
درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه
وثالثها العقل بالفعل وهو ان يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت
العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة
ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر

ويجب حصول ذلك للشيء ليقال ان هذا التشخص اسبابه

درجات

درجات كمال النفس في هذه القوة واما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها
يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط
بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة **المسئلة**
العشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما **قال** والاعتقاد يقال لاحد قسميه
اقول الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل من قبيل العلوم
او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثاني
وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثلا للعلم وهو
المطلوب او ضدا فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او مخالفا فلا ينافي
الضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك
لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد
هو التصديق وهو قسيم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص
اقول هذا نتيجة ما مضى والذي نفهمه منه ان الاعتقاد قد ظهر
انه احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور
والتصديق الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم
لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله
فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في
هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما
من العلم لو اخذنا العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم يعني اليقين
والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لا يتم التعاكس لان
الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار
اصطلاحين او ما يؤدي معناه **قال** ويقع فيه التضاد بخلاف العلم

اقول اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف و المختلف
على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند ابي
على الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال
به ابو هاشم اولا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب
لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه قال
والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان اقول هذا
هو المشهور عند الاوايل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو
معنى يضاد العلم وقد فرق الاوايل بينه وبين النسيان فقالوا ان
السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالهما
عنهما معا قال والشك تردد الذهن بين الطرفين اقول
الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي
وليس معنى قايما بالنفس وهو مذهب الاوائل والى هاشم وقال ابو علي
انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن وهو خطا
لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات قال وقد
يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور
اقول اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح
تعلقهما لجميع الاشياء حتى انفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد
وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم
بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان آلة تنظر به وباعتبار تعلق
العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما مغاير لاعتبار كونه علما
فلا بد من تغاير الاعتبار اما الصور فلا والا لزم وجود صور لا تتناهى

بالنسبة

بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك
الشيء عند اعتبار المعتبرين واعلم ان العلم بالعلم بكيفية وهيئة للعالم
يقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه
قال والجهل بمعنيين يقابلهما وباخر قسم لاحدهما اقول اعلم ان
الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شانه
ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة
والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد اذ
الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الاول بسيطا نظرا الى عدم تركبه
والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة قال والظن
ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان اقول الظن ترجيح
احد الطرفين اعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحا غير مانع من النقيض
ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد
مغاير لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما قال
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل اقول لما كان الظن عبارة
عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض وكان للترجيح مراتب داخلة
بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة والضعف وطرفاه
العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة
اعني الشك المحض المسألة الحادية والعشرون في النظر واحكامه قال وكسبي
العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة اقول قد بينا ان العلم
ضربان ضروري لا يفتقر الى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه فالثاني هو المكتسب
بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد

لانه كما يقع في الامور الذهنية كذا يقع في الاشياء الخارجية فالتقييد
بالامور الذهنية يخرج الآخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال
ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد
اشتمل على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه
اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات هي اما حدود
او رسوم يستفاد منها علم بمفرد وقد يكون تصديقات مكتسب بها
تصديق واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي
وجزء صوري فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها
فاذا سلم هذان الجزآن بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما
ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة
هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه اذا كان الحد مشتملا على
جنس قريب وفصل اخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود
قطعا واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي
والجزء الصوري واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد للتحصيل
له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا
لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر اذا استلزم
العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي
مبادي النظرية وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانا
متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم
بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيرا من الضروريات

يتشكك

يتشكك فيها بعض الناس اما لخفاء في التصور او لغير ذلك وخرج الجواب
عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لان اختلاف الناس
في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرايط الحمل
وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فاذا سلما
حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزأين **قال** ومع فساد احدهما
قد يحصل ضده **اقول** النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة
الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط
في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم النتيجة الباطلة
وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا فان كانت الصغرى
في الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة
قطعا والا جاز ان تكون صادقة وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر
بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل والا لكان المحق اذا
نظر في شبهة المبطل افاده الجهل وليس كذلك مع انه معارض بالنظر
الصحيح فان شرط اعتقاد حقيقة المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في
الفاسد ايضا **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول**
اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة
قالوا ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر والا سببا
للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل
الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الاعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة
لما ابطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا
الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب النظر ويجبه وينتفي عند انتفائه

حكوا عليه بانه سبب له في سائر الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب
عنه حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل
لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر
لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما ظاهر
قال ولا حاجة الى المعلم اقول ذهبت الملاحدة الى
ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم
للعقل لتعذر العلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد ولطبق
العقلاء على خلافه لانا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص
حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم اولا وصعوبة تحصيل
المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم وقد الزمهم
المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم
بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى
عليه دار ولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم
الى آخر ويتسلسل وهذان الالزامان ضعيفان لان الدور لازم على
تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى
استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من
المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على
تقدير الزيادة فلا قال نعم لا بد من الجزء الصوري اقول
يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المقدمتين في
الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري
للنظر اذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل

لاحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل واشتراط الشيء بنفسه
وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك
بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة قال وشرطه
عدم الغاية وضدها وحضورها اقول الذي فهمناه من هذا الكلام
ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل
الحاصل ويشترط ايضا عدم ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده
حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضا حضورها
نعني حضور المطلوب الذي هو الغاية اذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر
نوع من الطلب قال ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اقول اختلف
الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا
بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فهنا ثلث مقدمات احديها ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا
واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا الثاني ان
شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان
والشكر لا يتم الا بالمعرفة ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر
وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية قطعا فهي كسبية ولا
كاسب سوى النظر اذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر انفكت عن
ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق

الامر فهو واجب والا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا او لزم تكليف
ما لا يطاق لان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فحينئذ اما ان يجب
على المكلف المشروط اولا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقا
والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشرط
ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعًا
خاصة ولو لم يجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
النظر اذا لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء لان النبي اذا جاء الى
المكلف وامره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا
يعلم صدقه الا بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه لم
يجز اسناد الوجوب الى النبي صلعم لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب
عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي اذا عرفت هذا فقوله
قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات اشار بلفظ ما الى المعرفة والعقليات
اشار به الى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء
ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير به الى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو
ضد المطلوب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب
السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعيًا لم يكن
واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع واما الاشعرية
فقد احتجوا بوجهين الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر
لوجب اما لفائدة عاجلة والواقع مقابلها او آجلة وحصولها ممكن
بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا ان لم يكن لفائدة ثم قالوا اما الزمتمونا

به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي
لان وجوب النظر وان كان عقليًا الا انه كسبي فالمكلف اذا جاء النبي
وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر
والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه
فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضا
والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على
الرسالة على ترك التكليف السمعي او يأول الرسول بالعقل جمعا بين
الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة هي زوال الخوف وآجلة هي نيل
الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث ان وجوب
النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الالزام عائدا على الاشاعرة
دون المعتزلة قال وملزوم العلم دليل والظن امارة اقول
لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات او الظن وجب
البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى
امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال
بالمعلول على العلة قال وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور
اقول بسائط الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا
من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءا بسيطا
الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات
قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركبها
من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعي المحض ليس بحجة الا
بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استندت بالسمع دار

بل هي عقلية محضة فاذن احدى مقدمات النقليات كلها
عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول
لا يجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز
اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما **قال** وقد يفيد
النقلي القطع **اقول** قيل ان الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها
على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض
العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة النقلية يعلم دلالتها
على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها **قال** ويجب تاويله
عند التعارض **اقول** اذا تعارض دليلان نقليان او دليل عقلي
ونقلي وجب تاويل النقلي اما مع تعارض النقليين فظاهر لامتناع
تناقض الادلة واما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك ايضا وانما
خصصنا النقلي بالتاويل لامتناع العمل بهما والغائهما والعمل بالنقلي
وابطال العقلي لان العقلي اصل للنقلي فلو ابطلنا الاصل لزم ابطال
الفرع ايضا فوجب العدول الى تاويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على
مقتضاه **قال** وهو قياس وقسيماه **اقول** الضمير في وهو عائد على
الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلثة اقسام قياس واستقراء
وتمثيل والى الاخيرين اشار بقوله وقسيماه وذلك لان الاستدلال اما ان
يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد المتساويين المندرجين تحت
عام شامل لهما على الآخر فالاول هو اصل الادلة واشرفها لافادته اليقين
وهو المسمى بالقياس اخذا من المحاذاة لان القايس يطلب محاذاة النتيجة

للمقدمتين

للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذا من قصد القرى قرية
فقرية كان المستقري يتتبع الجزئيات والثالث التمثيل **قال** فالقياس
اقتراني واستثنائي **اقول** القياس اما ان يكون المطلوب او نقيضه
مذكورا فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني
مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه
حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل ونقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس
بالقوة **قال** فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة وبالبعيدة اثنان
اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران
احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب
اللذين حصلا بالعارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتبار شكله
وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم منه شكل لان الحد الاوسط
ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل
ج ب وكل ب آ وان كان محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب
ولا شيء من آ ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث كقولنا كل ج ب
وكل ج آ وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا
كل ج ب وكل آ ج وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما
بالنظر الى المادة فلها اعتباران ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدمة
والثاني باعتبار مادتها فباعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر الى الصورة
البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما مثلنا والشرطي كقولنا كلما

كان آب فجـ دو وكلما كان جـ د فـه ز ينتج كلما كان آب فـه ز ونقول

كلما كان آب فجـ د ه وليس البتة اذا كان ه ز فجـ د او نقول كلما

كان آب فجـ د و وكلما كان آب فهـ د او نقول كلما كان آب فجـ د و

كلما كان هـ ز فا ب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة

اربعة **اقول** مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة

مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة

القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات

ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة

فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر

قال والثاني متصل وناتجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف

اقول الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان الاول ان يكون مقدمته الشرطية

متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني

استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان

ايضا احدهما ان يكون غير حقيقية والثاني ان يكون حقيقية وغير الحقيقية

ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي

واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها

ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين

المقدم واما الحقيقية فانها ينتج اربع نتايج من استثناء عين المقدم لنقيض

التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال**

والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن

اقول يريد بالاخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم

واعلم

واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرائطها مذكورة في المنطق وانما

انساق الكلام اليها هنا **قال** والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام

انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما

لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل

وقد ادعى هنا ان التعقل والتجرد متلازمان يعني ان كل عاقل مجرد

وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات

العاقل فذلك المحل اما ان ينقسم اولا والثاني هو المراد والاول باطل

لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال اما ان يحل بتمامه في

جزئي المحل او في احد جزئيه او غير الحال في الاجزاء ويتعدد الواحد ان

حل والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك

فالجزآن اما ان يتشابها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار لما

فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة فيها

وذلك يجب ما في المحل من الانقسامات الممكنة **قال** واستلزام

التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة **اقول** هذا دليل

الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه يصح ان يكون

معقولا بالضرورة اذ العايق عن التعقل انما هو المادة لا غير وكل ما

صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي

فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما ان يتوقف

على ثبوت المجرد في العقل اولا والاول محال لان الثبوت في العقل نوع

من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة

والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لان توقف

او لا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام ان كان الحال في احد الجزئين

امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة
المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع اذ الامكان
هنا عايد الى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عايد الى
مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال **المسئلة
الثانية والعشرون في احكام القدرة** قال ومنها القدرة
وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اقول
لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة واشار بقوله و
منها اي ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة قائمة بذوات
الانفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاجسام
في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان
يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التاثير
او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة
في التاثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في
التاثير وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي ياتي البحث عن
احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة
في التاثير وهي القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة
في التاثير وتسمى النفس النباتية اذا عرفت هذا فنقول القدرة
مغايرة للطبيعة وللمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور
بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين
الحرارة والبرودة فتكون من جنسهما فتكون تابعة اعني تاثيره من
جنس تاثيرهما واما القدرة فلان تاثيرها مضاد لتاثيرهما ولا

هذا

هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع قال مصححة للفعل بالنسبة
اقول القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه
فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب
لزم المحال ومعنى قوله بالنسبة اي باعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك
لان الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية
لان الامكان للممكن واجب اما نسبة قال وتعلقها بالطرفين
اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان القدرة
متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو
خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب قال وتقدم الفعل
لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد محالين لولاه اقول هذا
مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة
قاضية ببطلان هذا فان القاعد يمكنه القيام قطعا والاشاعرة
بنوا مقالتهم على اصل لهم سياتي بطلانه وهو ان العرض لا يبقى ثم المعتزلة
استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلثة الاول ان القدرة لو لم تتقدم الفعل
قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة
هو ان تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الايمان حال
كفره لزم تكليف ما لا يطاق الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناقض ظاهر وبيان
الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود
وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان
الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المصنف بقوله وللتنافي الثالث

الى الفاعل فجاز ان يكون
متعلقا هذا هو الذي
فهمنا من قوله بالنسبة م

لو لم يكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم الفعل
والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولاه
اى لولا التقديم هذا ما خطر لنا فى تقرير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله و
للثانى اشارة الى دليل مغاير للدليل الثانى الذى ذكرناه وهو ان القدرة
لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم حصول
الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم احد محالين من تتمة هذا الكلام
وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة
عليهما وهو تناف فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما
او ايجاب احدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة قال ولا يتحد
وقوع المقدور مع تعدد القادر اقول لا يمكن وقوع مقدور واحد
بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناء
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل
بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشىء
مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد
وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور قال ولا استبعاد فى تماثلها
اقول ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدر مختلفة وبنوه على اصل لهم وهو انه
لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد والا لامكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع
على المقدور الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين
على مقدور واحد ثبت اختلاف القدر لان التماثل فى المتعلق يستلزم
اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع
هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الاعراض قال

وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم اقول العجز عند الاوائل وجمهور
المعتزلة انه عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة
وذهبت الاشعرية الى انه معنى يضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدما
للقدرة اولى من العكس وهذا خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم
عدمها فى نفس الامر ولا من عدمها فى نفس الامر ثبوت العجز معنى قال
وتغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول الخلق ملكة نفسانية
يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة
لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضى تساوى نسبتها الى الضدين والخلق
ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون تكلفيا المسئلة الثالثة
والعشرون فى الالم واللذة قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان
من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس اقول من الكيفيات
النفسانية الالم واللذة والمرجع بهما الى الادراك فهما نوعان منه تخصصا
باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك الملائم والالم ادراك
المنافى فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافته الى الملائمة
والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشى ملائما
لشخص ومنافرا لآخر قال وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية
لا غير اقول نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة هى الخروج عن الحالة الغير الطبيعية
لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة تقتضية تبدل حال وهو غير جيد
فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا نلتذ بصورة نشاهدها من
غير سابقة ابصارها حتى لا نجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق
قال وقد يستند الالم الى التفرق اقول للالم سببان احدهما تفرق

تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها
عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتاخرين بان التفرق عدمي
فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لان التفرق ليس عدما محضا
فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة
بالذات انما هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحمى يوجب
الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يوجب
التالم قال وكل منهما حسي وعقلي هو اقوى اقول يريد
قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا
العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق
للحس بها ونتالم بفقدانها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية و
لهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية
وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور الكلية والعقل
يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس
والفصل فيكون ادراكه اتم فيكون اللذة فيه اقوى المسئلة الرابعة
والعشرون في الارادة والكراهة قال ومنها الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم اقول من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحي
او اعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او
اعتقاده بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال آخرون ان الارادة
والكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبان عليه لانا نجد من انفسنا ميلا
الى الشيء او عنه مترتبا على هذا العلم وهو مغاير للشهوة فان المريض

يريد شرب الدواء ولا يشتهيه قال واحدهما لازم مع التقابل
اقول الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء
يستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احد الامرين اما الارادة
او الكراهة لازم للارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء والضد
وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة
الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
ويحتمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل اي ان احدهما
لازم للعلم قطعا اذ المعلوم اما ان يشتمل فعله على نوع من المصلحة او على
نوع من المفسدة واحد الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل
بينهما بل اللازم واحد لا بعينه قال وتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره اقول الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة
والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك
لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عرضية تقتضي
تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره
من ساير الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا توجد بهذا المعنى قال
وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة اقول الارادة قد يراد
والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست
هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقات تقتضي تغاير التعلقات
اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهى و
كذلك النفرة لا تنفر عنها لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك
لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم

وهما غير مدركين قال هذه الكيفيات يفتقر الى الحيوة وهى صفة
تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اقول
هذه الكيفيات النفسانية التى ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم
فسر الحياة بانها صفة تقتضى الحس والحركة وزادها ايضا بقوله
مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حياة
واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يقتضى الحس و
الحركة قال ولابد من البنية اقول هذا نتيجة ما تقدم من
اشتراط الحياة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البنية و
هذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوزوا وجود حياة فى محل غير
منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان قال ويفتقر الى الروح اقول
الحياة تفتقر الى الروح وهى اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط
سارية فى العروق تنبعث من القلب وحاجة الحياة اليها ظاهر
قال وتقابل الموت تقابل العدم والملكة اقول الموت هو
عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم
والملكة وذهب ابو على الجبائى الى انه معنى وجودى يضاد الحيوة
لقوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة والخلق يستدعى الايجاد وهو ضعيف
لان الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعى كون المقدر وجوديا

المسئلة الخامسة والعشرون فى باقى الكيفيات النفسانية

قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اقول الصحة
والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حدها
فى الشفاء بانها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنها لاجلها افعاله

الطبيعة

الطبيعة وغيرها على المجرى الطبيعى غير ما ووفة والمرض حالة او ملكة
مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين اى سلمهم تدخلان تحت جنس
واحد فالصحة ان دخلت فى الحال والملكة فكذا المرض لكن اسباب
المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان
هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة
وان كان هو اتصاف البدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء التركيب
عبارة عن مقدارا وعددا ووضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال
ولا شئ من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمى لا يدخل تحت
مقولة قال والفرح والغم اقول الفرح احد الكيفيات
النفسانية وكذا الغم والسبب المعد فى الفرح كون حامله الذى هو الروح
على افضل احواله فى الكم والكيف والفاعل تخيل الكمال واضداد
هذه الاسباب الغم قال والغضب والحزن والهم والخجل و
الحقد اقول هذه ايضا من الاعراض النفسانية واعلم ان جميع
العوارض النفسانية يستلزم حركة الروح اما الى داخل او خارج و
الاول ان كانت كثيرة فكما فى الفزع او قليلا كما فى الحزن والثانى
اما دفعة فكما فى الغضب او يسيرا يسيرا فكما فى اللذة وقد يتفق ان
يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يلزمه عارضان
كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان وكالخجل الذى
ينقبض الروح معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط
ثانيا ويعتبر فى الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته

المسئلة السادسة والعشرون فى الكيفيات المختصة قال والمختصة

بالكمية ام المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير
والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية اقول
لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة
بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية اولًا وبالذات وللجسم
ثانيا وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصل
فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير
والتقبيب والشكل والخلقة واما المنفصل فقد يعرض له ايضا انواع
اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرها قال فالمستقيم اقصر
الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة اقول
رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان
كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في
الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول
الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو يحيط به خط
واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية
فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذوات
الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو اختيار المصنف لان
الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين
المحيط بخط ثم نقلنا الى طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء آخر فان
لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان
جزء ملأناه به وان كان لنقصان اقل من جزء او لزيادة اقل منه لزم
انقسام الجوهر وانكار العمل ايضا قال والتضاد منتف عن المستقيم

والمستدير

والمستدير فكذا عن عارضهما اقول انه ربما توهم بعض الناس
ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف
هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس
بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضا
فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد
لا غير واذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضهما ويفهم منه
امران احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين
للخط على الخطين المستقيم والمستدير قال والشكل هيئة احاطة
الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة اقول
ذكر القدماء ان الشكل ما احاط به حد واحد او حدود والتحقيق انه
من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد
او الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة واذا
اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة قال الثالث المضاف
اقول لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو
المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات
كلها نسبية وهو قسيم مسائل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل المسئلة
الاولى في اقسامه قال وهو حقيقي ومشهوري اقول المضاف
قد يقال لنفس الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره
كالابوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة
وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها
الاضافة بالفعل كالاب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات

الثاني
المستقيم والمستدير
ان التضاد منتف عن
الحركتين الواقعتين م

نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة المسئلة
الثانية في خواصه قال ويجب فيه للانعكاس والتكافؤ
بالفعل او القوة اقول هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف
لا يشركه فيهما غيره احدهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب
اب للابن فكذا الابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة
كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما مثلناه
فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان
الثانية التكافؤ في الوجود بالفعل او القوة والمتقدم مصاحب للمتاخر
ذهنا قال ويعرض للموجودات اجمع اقول المضاف الحقيقي
يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال
للنوع من الجوهر انه اب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد
قليل وكثير وللكيف اسخن وابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين
اعلى واسفل وللمتى اقدم واحدث وللوضع اشد انتصابا وانحناء
وللملك اكسى واعرى وللفعل اقطع واصرم وللانفعال اشد تسخنا وتقطعا
المسئلة الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان قال
وثبوتها ذهني والا لتسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اقول
اختلف العقلاء هنا فذهب قوم الى ان الاضافة ثابتة في الاعيان لان
فوقية السماء ليست عدما محضا ولا امرا ذهنيا غير مطابق وقال آخرون
انها عدمية في الاعيان ثابتة في الاذهان وهو اختيار المصنف واكثر
المحققين والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف احدها ان الاضافة لو كانت
ثابتة في الاعيان لزم التسلسل لان حلولها في المحل اضافة اخرى وحلول

ذلك الحلول ثابت يستدعي محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل واجاب
الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان نرجع في حل هذه
الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته
معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته
انما تقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان
اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان
في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ماله من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره وذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره
وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى
ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته
فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا
باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا
المعنى المضاف بذاته في هذا الوضع فله وجود آخر مثل وجود الابوة في
الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاف ايضا فليكن
هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته
والكون ابوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب
لان التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو معقوله
يكون مضافا باضافة اخرى حتى يقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته
والى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالابوة يفتقر
الى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل

يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله
ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اى تعلق الاضافة بالمضاف اليه
لذاتها لا لاضافة اخرى قال ولتقدم وجودها عليه اقول
هذا وجه ثانٍ دالٌّ على ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتقريره
انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها
بخصوصية ما يضاف وجودها فتلك الخصوصية اضافة سابقة
على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو
محال فالضمير في عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون
معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان
وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع اضافة سابقة على وجود الاضافة واعاد
الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره قال ويلزم عدم التناهي في
كل مرتبة من مراتب الاعداد اقول هذا وجه ثالث وتقريره ان
الاضافات لو كانت موجودة في الاعيان لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب
الاعداد يجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى لان الاثنين مثلاً له اعتبار
بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى الستة
ويعرض له بحسبه اضافة الثلثية وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال
اما اولاً فلما بيّنا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً واما ثانياً فلان
تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض
المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهى دفعة مترتبة
وهو محال اتفاقاً واما ثالثاً فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف
اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن

على استحالته قال وتكثر صفاته تعالى اقول هذا وجه رابع وتقريره
ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا
يتناهى لان له اضافات لا يتناهى وذلك محال المسئلة الرابعة
في باقي مباحث الاضافة قال ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعرض له
الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد او لا اقول المضاف المشهوري
كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالابوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكل
مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضاف
حقيقي واحد عارضاً لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد
بمحلين واذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض
حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة والاتفاق كالاخوة
والجوار ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض المضاف المشهوري اما باعتبار
زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيأت مدركة
وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار
هذا الزائد وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار
قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالمتيامن والمتياسر فانهما
يتضايفان لا لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه
من هذا الكلام المسئلة الخامسة في مقولة الاين قال الرابع الاين وهي
النسبة الى المكان اقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الاين
وهي نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه فهو حقيقي وهو نسبة الشيء الى مكانه
الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه
النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف

قال وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
اقول انواع الاين عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والا
والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام قال
فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في
مكان بعد آخر اقول هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء و
الثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم
في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال الجسم ثم ان
حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال ايضا
والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين
فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني و
انما قيدناه بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق ساير الكمالات
بان جميع الكمالات اذا حصل خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال
من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة واما الثاني فان المتكلمين
قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا
واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا ثانيا فهي الحصول
في المكان الثاني لا غير قال ووجودها ضروري اقول اتفق
اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم
جماعة من القدماء كزينون واتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا
على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منقسمة
فيكون الماضي غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا تتجزا

واللازمان

واللازمان باطل الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول
لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة ابينهما
وان قطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا يكون
موجودة الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه
الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة قال
يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار اقول
وجود الحركة يتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما
اليه الحركة اعني مبدأ الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين
هذان لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار
واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها الرابع
ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المراد
بقوله والعلتين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي ينتقل الجسم
فيها من نوع الى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة
ينسب الحركة اليها بالعينية السادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو المراد
بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة قال فما منه وما اليه
قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا اقول ما منه وما اليه
قد يكون محلهما واحدا لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة
المستديرة فانها بعينها مبدأ للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين
وقد يغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثر
اما ذاتا كالحركة من السواد الى البياض او عرضا كالحركة من اليمين او الشمال
قال وهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما ينقلان

له اقول الذى فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه
اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعنى ذا المبدأ وذا المنتهى والثانى
بقياس كل واحد الى المبدأ لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصورا بل
يضايف ذا المبدأ فان المبدأ مبدأ لذى المبدا وكذا المنتهى واما اعتبار المبدأ
الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضايفا ولا سلبا وايجابا ولا عدما وملكة
فلم يبق الا التضاد وهذان الاعتباران اعنى التضايف والتضاد متقابلان
واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد
مجتمعين فيه والمبدا والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب ان الضدين
قد يجتمعان هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف فى الحركات المستقيمة وتلك
متغايرة بقى ان يقال هذا لا يتاتى فى الحركات المستديرة وقد نبه المصنف
رحمه الله على ذلك بقوله قد يتحدان محله فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع
الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه
قال ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول اقول قد بينا انه يريد
بالعلتين هنا الفاعلية اعنى المحرك والقابلية اعنى المتحرك وادعى تغايرهما
على معنى انه لا يجوز ان يكون الشئ محركا لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة
اما فيه كالطبيعة او خارجة عنه لانه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة اذ
بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان
علة لاجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول
منها يقتضى ان لا يوجد الثانى لامتناع اجتماع اجزائها فى الوجود فلا توجد
الحركة وقد فرضناها موجودة هذا خلف والى نفى الحركة اشار بقوله انتفى
المعلول قال وعم اقول هذه حجة على ان الفاعل للحركة ليس هو القابل

اعنى

اعنى نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية فى الماهية
فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا
هذا خلف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان
الى جهة غير معينة انتفت الحركة واشار الى هذا الدليل بقوله
وعم اى وعم ما فرضناه معلولها وهو الحركة اما مطلقا او الى جهة
معينة على ما قررنا الوجهين فيه قال بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة فى حال ما اقول هذا جواب عن اشكال يورد على هذين
الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها
بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول
الطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها الحركة الى جهة معينة دون
غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقل انها بمجردها
علة للحركة والا لزم المحال بل انما تقتضيه فى حال ما وهو حال خروج
الجسم عن مكانه الطبيعى اما حال بقاء الجسم فى مكانه الطبيعى فلا يقتضى
الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة فى حال ما قال والمنسوب
اليه اربع فان بسايط الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم جزئها
اقول يريد بالمنسوب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة
تقع فى اربع مقولات لا غير هى الكم والكيف والاين والوضع ولا تقع
فيما سوى ذلك اما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة
فلا يتحقق فيه حركة والمركب تعدم بعدم احد اجزائه فلا يقع فيه حركة
اذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه

حركة ايضا قال والمضاف تابع اقول المضاف لا يقع فيه
حركة بالذات لانه ابدا تابع لغيره فان كان متبوعه قابلة للشدة و
الضعف قبلهما هو والا فلا قال وكذا متى اقول ذكر الشيخ
في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان
كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء
يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه
بل يكون في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض
نسبة فيه التبدل قال والجدة دفعة اقول مقولة الملك
لا يتحقق فيها حركة لانا قد بينا انها اي الملك عبارة عن نسبة التملك فان
حصل وقع دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة قال
ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال اقول هاتان المقولتان
لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبرد الى التسخن ان كان بعد
كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة اذ
التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد
اعني حال الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هذا خلف قال
ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع
الآنية عند الغليان اقول لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات
وابطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة
وابتدأ بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة حجم
الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال

اجزاء منه بناء على ان المقدار امر زائد على الجسم وان الجسم قابل
للانتقال من نوع منه الى نوع آخر على التدريج واستدل على
وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا
كبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والا فلا مع ان
الحذوة في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن داخل
القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيبقى
الباقي لضرورة الخلاء مقدار اكثر غير طبيعي فاذا كبت القارورة على
الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود المتخلف
عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد
راسها سدا محكما وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة
اجزاء النار لعدم الثقب في الآنية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار
ما فيها وعندي في هذين الوجهين نظر وان افاد الظن قال
وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اقول
هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو واعلم ان
النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست
مطلقا بل اذا دخلت اجزاء المزيد عليه وتشبهت به وضد هذه
الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف
في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة
اذا احدثت المنافذ في الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة
الاصل وانفذت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة
في نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزاءه الاصلية قد جفت

وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها فلا يتحرك
اجزاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه الى
الزياده فيكون ذلك فى الحقيقه نموا فى اللحم لكن المسمى باسم النمو انما
حركة الاعضاء الاصلية قال وفى الكيف للاستحالة
مع الجزم ببطلان الكمون والورود لتكذيب الحس لهما اقول لما فرغ
من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى البحث فى الكيف اعنى الاستحالة واستدل
على ذلك بالحس فانه يقضى بصيرورة الماء البارد حارا على التدريج
وبالعكس وكذا فى الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسه واعلم ان
الاداء لم يتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحاله وافترقوا
فى الاعتذار عن الحرارة المحسوسة فى الماء الى فرقتين احدهما ذهب الى
ان فى الماء اجزاء نارية كامنة فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت
تلك الاجزاء وظهرت للحس والثانى ذهب الى ان الاجزاء النارية
ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان
فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس
بها عند مداخلة اليد بجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة
عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثانى فلانا نشاهد
جبلا من كبريت يقرب منه نار صغيرة فيحترق مع انا نعلم انه لم يكن
فى تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يملؤ فى الجبل ويغلب عليه
حسا قال وفى الاين والوضع ظاهر اقول وقوع الحركة فى هاتين
المقولتين اعنى الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذى استخرج
وقوع الحركة فى الوضع وقد وجد فى كلام الى نصر الفارابى وقوعها فيه

واعلم

واعلم ان الحركة فى الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء فى الاين لكن
ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع فى
الوضع قال ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار وفيه
والقابل اقول الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما
الواحدة فهى الحركة المتصلة من مبدأ المسافة الى نهايتها وقد بينا
تعلق الحركة بامور ستة والمقتضى لوحدتها انما هو ثلثه منها
لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضرورى فى وحدة كل عرض
لاستحالة قيام العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثانى
وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لاستحالة اعادة المعدوم بعينه واليه
اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التى فيها الحركة فان الجسم
واحد قد يتحرك فى الزمن الواحد حركتى كيف واين واليه اشار بقوله
والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة و
وحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة ما مسافة اذا تحرك باخرى
قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة واذا اتحدت الاشياء الثلثة
اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك
من مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين والمنتهى الى شئ واحد قد يتحرك
من مبدأين قال واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضى
الاختلاف اقول اذا اختلف احد هذه الامور الثلثه اعنى ما منه
وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة فى الكيف يغاير
الحركة فى الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد الهابطة واراد
بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف

الموضوع فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل
لان الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا
الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار
قال وتضاد الاولين التضاد اقول من الحركات ما هو
متضاد وهي الداخلة تحت جنس اخير كالصاعدة والهابطة فعلة
تضادها ليس تضاد المتحرك لامكان صعود الحجر والنار ولا تضاد
المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده
ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا ما منه وما اليه واليه اشار
بقوله وتضاد الاولين التضاد اي الضدين اي وتضاد الاولين يقتضي التضاد
وعني بالاولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة
لانهما غير متضادين قال ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في
الانقسام اقول الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف
الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطء و
بانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك
منقسما وبانقسام ما فيه اعني المسافة فان الحركة الى منتصفها نصف
الحركة الى منتهيها ولا مدخل للمقابلين اعني ما منه وما اليه في
الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر قال ويعرض لها كيفية
تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما
الماهية اقول يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف
اخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها
بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا تختلف ماهية الحركة

بتباين

بتباين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما
تختلف بالقياس الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئا
بالنسبة الى غيره الثاني انا نقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعد و
الهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا
مترتبتين حتى يكون عروض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل تعرضان
اولا لذلك الجنس وقد ثبت ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من
غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة قال وسبب البطء الممانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بمقابله
اقول اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء
الحركة سبب للاحساس بالبطء والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء
لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطء الى تخلل السكنات بل اسندوه الى
الموانع الخارجية كالملاء في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميول
الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سببا للبطء
لما احس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات
المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة للبطء لما تقدم في مسئلة الجزء الذي
لا يتجزى قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود
زمان بين آني الميلين اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين
فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك
بذوات الزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير
الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدا و
انما وجب السكون بينهما لان لكل حركة علة تقتضي ايصال الجسم

وهذا الآن الذي
الى المطلوب والوصول موجود آناً نعتته كذلك
يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة
لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلا بد من فاصل هو
زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطلوب قال
والسكون حفظ النسب فهو ضد اقول اختلف الناس في تحقيق ماهية
السكون والفاضل هي وجودية او عدمية فالمتكلمون على الاول فجعلوه
عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على
الثاني قالوا ان عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والمصنف رحمه الله
اختار قول المتكلمين وهو انه وجودي وان مقابل الحركة تقابل الضدية
لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام
الثابتة على حالها قال تقابل الحركتين اقول يمكن ان يفهم من
هذا الكلام معنيان احدهما انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين
الاوايل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها او
ان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير
لان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان المتحرك الى جهة ساكناً
في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج
الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله والجواب
ان السكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرك الثاني ان السكون ضد يقابل
الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لانه لما بين ان السكون
عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في
مكانه على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلاً للحركة المستقيمة

والمستديرة

والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النسب فيهما قال وفي غير الاين حفظ
النوع اقول لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك
انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب
عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة
عن حفظ النوع في المقولة التي يقع عنه الحركة قال ويضاد
لتضاد ما فيه اقول قد يعرض في السكون التضاد كما قد يعرض في الحركة
فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل فعلة
تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في
الحركة ولا تعلق له بما منه وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو
تضاد ما فيه قال ومن الكون طبيعي وقسري وارادي اقول
الكون يريد به ههنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون وقسمه الى اقسام ثلثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم
في الحيز وذلك الحصول قد ثبت انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم
فلا بد من قوة يستند اليه وتلك القوة اما ان يكون مستفادة من
الخارج وهي القسرية او لا وهي الطبيعية ان لم تقارن الشعور و
الارادة ان قارنته قال فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة
امر غير طبيعي اقول الطبيعية امر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند
اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي ويفتقر
في الرد اليه الى الاشتغال فيكون ذلك الاشتغال طبيعياً اما في الاين فكالحجر
المرمي الى فوق واما في الكيف فكالمسخن واما في الكم فكالذابل
بالمرض قال ليرد الجسم اليه فيقف اقول غاية الحركة الطبيعية انما

هي حصول الحالة الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت
الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن
الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق
غير طبيعي وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف
الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير
الطبيعية قال فلا يكون دورية اقول هذا نتيجة ما تقدم
فان الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها
والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت منه فلا يكون طبيعية
وهو ظاهر واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها انما يصدر عن
الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك
الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة
الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاذا
وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى
هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية
فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما طلبته بالطبع
قال وقسريها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف اقول
الحركة القسرية اما ان تكون مع ملازمة المحرك او مع مفارقته
والاول لا اشكال فيه واما البحث في الثاني فالمشهور ان المحرك
كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف
بسبب الامور الخارجية والطبيعة المقارنة وكلما ضعفت القوة
القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان تفنى تلك القوة

هرب عنه بمقتضى الطبيعة

بالكلية

بالكلية وعندي هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا يفنى حال ضعفه
فالقوة القسرية اذا اعدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى
علة كافتقار الحركة والاقرب هنا ان نثبت في المتحرك قسرا امورا
ثلثة الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف
والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف تحدد
الميول ما لم يحصل للهواء الذي تحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب
يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية قال وطبيعي
السكون يستند الى الطبيعة مطلقا اقول السكون منه طبيعي
كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء
قسرا ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في مكان ما والطبيعي
من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية
المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقارنة امر غير ملائم قال
ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة اقول من الحركات ما هو
بسيط كحركة الحجر الى اسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى اذا
اختلفتا في المقصد فان حركة كل واحد من النملة والرحى وان
كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها
في محل متحرك بالعرض حصل لها تركب ثم ان كانت احدى الحركتين مساوية
للاخرى حدث للنملة ثبات النسبة الى الامور الثابتة وان فضلت
احديهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الاخرى
وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم الواحد
بالذات حركتين الى جهة او جهتين قال ولا يعلل الجنس ولا

انواعه بما يقتضي الدور اقول الذي خطر لنا في تقرير هذا الكلام
الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل
بمعنى وان الحركة معلله بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى
الذي جعل علة في الحصول اما ان يوجد قبل الحصول او لا فان
كان الثاني لزم الدور وان الاول فان اقتضى اندفاع الجسم الى مكان
ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة المسئلة السادسة في المتى قال
الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي
كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبه ان
المتى الواحد قد اشترك فيه كثيرون بخلاف الاين الحقيقي قال
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار
نوعان من التقدم ويتقدر باعتبارهما فان الحركة لا بد لها من مسافه
يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها
تقدم وتاخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من
الحركة الحاصل في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتاخر
منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في
متاخر لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان المتقدم في
المسافة يجامع المتاخر بخلافه في اجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبار
فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث المتقدم والتاخر العارضان
لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والى هذا اشار
بقوله باعتبار آخر اي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان قال وانما
يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لعروضها اقول هذه

وهو الذي لا ينفصل عن كون الشي كالجسم في الزمان ... حقيقي

اقول لا نسلم من الحجة من تحقق
الان شرع في البحث عن
والمراد بها النسبة التي
الى الزمان او طرفه
من تعلق الحركة بعض اجزائها

المقولة التي هي المتى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما
يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه
النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالاجسام التي يعرض
لها الحركات فيلحقها هذه النسبه قال ولا يفتقر وجود معروضها
ولا عدمه اليه اقول الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما
ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متاخر
عن التغيرات لانه مقدارها وهي متاخرة عن المتغيرات التي هي معروضها
فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور الثاني ان هذه
النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين الذين احدهما الزمان
فالزمان معروض لهذه النسبه ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقر
الى الزمان والا لزم التسلسل قال والطرف كالنقطة وعلى
في الزمان لا على التدريج اقول الطرف يعني به الآن فانه
طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من نفي الجوهر
الفرد كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده
لا على التدريج وذلك لان عدم الشي قد يكون في آن كالاجسام
وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين
الاول ان يكون العدم على التدريج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على
التدريج كالمماسة وكعدم الآن قال وحدوث العالم يستلزم
حدوثه اقول قد بينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان
من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم
كلامهم والجواب عنه المسئلة السابعة في الوضع قال السابع

الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اقول الوضع
من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معانٍ
بالاشتراك احدها كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية انه هنا
او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب
نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا
كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبة لها الى الامور
الخارجية مثل كون راس القائم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا
هذه النسبة لكان الانتكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار
نسبتين اى باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار نسبة
الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيه تضاد وشدة و
ضعف اقول قد يقع فى الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما
هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع
واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف فان
الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف **المسئلة
الثامنة فى الملك** قال التاسع الملك وهو نسبة التملك اقول
قال ابو على ان مقولة الملك لم احصلها الى الآن ويشبه ان يكون
عبارة عن نسبة الجسم الى حاوٍ له او لبعض اجزائه كالتسلح والتختم فمنه
ذاتى كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضى كبدن الانسان عند قميصه
واما المصنف رحمه الله فانه حصل هذه المقولة وبين انها عبارة

الى م

عن نسبة التملك قال رحمه الله ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات
مختلفة كالجدة والملك وله **المسئلة التاسعة** فى مقولتى الفعل والانفعال
قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل اقول هاتان مقولتان
ذهب الاوائل الى انهما ثابتان عينا وهما عبارتان عن تاثير الشئ فى
غيره وتأثره عنه مادام التاثير والتاثر موجودين واذا انقطعا
قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم مادام فى الاحتراق قيل له
هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظ المصدر
قال والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل اقول المصنف رحمه الله
ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاوائل فى ذلك
وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا والا لزم
التسلسل ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعى علة مؤثرة فيهما
فتلك العلة نسبة التاثير اليهما ولهما نسبة التاثر عنها وذلك
يستدعى ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما لا يتناهى **المقصد
الثالث فى اثبات الصانع تعالى** وصفاته وآثاره وفيه فصول
الاول فى وجوده تعالى قال المقصد الثالث فى اثبات الصانع تعالى
وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول فى وجوده الموجود ان كان واجبا
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول يريد
اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وبيان افعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل فى ذلك كله
والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك

ذهنيتين ر

المؤثر ان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان
كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل او دار وقد تقدم بطلانهما
وهذا برهان قاطع اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وهو استدلال لمي والمتكلمون سلكوا
طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فان كان محدثا
تسلسل او دار وان كان قديما ثبت المطلوب لان القدم يستلزم
الوجوب وهذه الطريقة انما تمشي بالطريقة الاولى فلهذا اختارها
المصنف رحمه الله على هذه **الفصل الثاني في صفاته** تعالى وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى قادر قال الثاني في صفاته
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول لما فرغ من الدلالة
على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدا
بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا ان العالم حادث
فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثا
اعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب
يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم اما قدم العالم وقد
فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر
للعالم قادر مختار قال والواسطة غير معقولة اقول
لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات
للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم
يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل
جاز ان يكون الواجب نعم موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم على

سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لانا
قد بينا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى
الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير
معقول قال ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
اقول هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع
جميع جهات المؤثرية اولا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه واجبا
والا افتقر ترجيحه الى مرجح زائد فلا يكون الجهات باسرها موجودة هذا
خلف او لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا
لجميع الجهات استحال صدور الاثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر
لانه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء
بعضها يمتنع الفعل فلا يتحقق المسكنة من الطرفين وتقرير الجواب المكنة
ان الاثر يعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق
الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع
ما لا بد منه في المؤثرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته
التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها مع داعيه الذي يرجح احد
طرفيه وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا الى وجود الداعي والقدرة
ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الامكان نظرا الى مجرد القدرة و
الاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا
من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع
المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه
على الآخر لا لمرجح قال واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم او في الحال

هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الاثر اما حاصل في الحال
فواجب فلا يكون مقدورا او معدوم فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب
ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال
عدم الاثر بفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال
غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان
كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام
لانا نقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال
قال وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد اقول هذا
جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق
فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلان الفعل يستدعي
الوجود والامتياز وهما ممتنعان في المعدوم واما الثانية فلانكم
قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى امكان الترك
انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد قال وعمومية
العلة تستدعي عمومية الصفة اقول يريد بيان انه تعالى قادر على
كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك فان
الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد
اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى
والشر من الشيطان لان الله تعالى خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام قال ان الله تعالى لا يقدر على

القبيح

القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله تعالى
لا يقدر مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائيان
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع الوجود علي صح
والعدم على تقدير ان يريد الله تعالى احداثه والعبد عدمه و
هذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور
انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان
سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المصنف
رحمه الله بقوله وعمومية العلة اي الامكان تستلزم عمومية الصفة
اعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس ان المراد
من الخير والشر ان كان من فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء
واحد وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء
خيرا بالقياس الى شيء وشرا بالقياس الى آخر وحينئذ يصح اسنادهما
الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر
الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر
وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا
لم يوجد داع لقادر آخر الى الايجاد **المسئلة الثانية في انه** تعالى عالم
قال والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم اقول
لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا شرع في بيان كونه تعالى عالما وكيفية
علمه واستدل على كونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول منها للمتكلمين
والآخران للحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من

كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فخفية لان العالم اما فلكي
او عنصري واثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد واما الثانية
فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه وقوع
الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل
مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن
بيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني
واما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل
مجرد حصل لمجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول
فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره فلان
كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن
ان يكون معقولا مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما
ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع من التعقل انما هو المادة
لا غير واما صحة التقارن في المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك
عن الامور العامة واما ثبوت العاقلية حينئذ فلان امكان مقارنة
المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لانه نوع من المقارنة فيتوقف
امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان
التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية الوجه
الثالث ان كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوحدانية وكل
ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداء او بوسايط على ما تقدم وقد
سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على
ما تقدم فهو عالم بغيره قال والاخير عام اقول الوجه الاخير

من الادلة الثلثة الدالة على كونه تعالى عالما تدل على عمومية علمه
بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه
فيكون عالما به سواء كان جزئيا او كليا وسواء كان موجودا قائما بذاته
او عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الاعيان او متعقلا في
الاذهان لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فيستند
اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدمي
ممكن او ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات
وهذا برهان شريف قاطع قال والتغاير اعتباري اقول
لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب
عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتداء باعتراض من نفى
علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب عنه وحذفه
للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم
او مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين
العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب ان المغايرة قد
يكون بالذات وقد يكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته تعالى من
حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في
تعلق العلم قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا اقول هذا
جواب عن اعتراض آخر اورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة
له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان

عزوب غایب شدن ودور شدن گم

الله تعالى عالما بعينه من الماهيات لزم حصول صورتلك المعلومات في ذاته
تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلا وفاعلا ومحلا لاثاره
وانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباين ذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب ان العلم لا يستدعي صور امتغايرة
للمعلومات عنده تعالى لان العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم
ولا ريب في ان الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثرها وموجدها
وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني
لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل فانا اذا عقلنا
ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم اذا ادركنا شيئا
ما بصورة تحصل في اذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة
في الذهن بذاتنا لا باعتبار صورة اخرى والا لزم تضاعف
الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل
بمشاركة من المعقول لحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي
يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار الى صورها
اولى ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه
باثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار
متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران
بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل
وبسطه المصنف رحمه الله في شرح الاشارات وهذا التحقيق يدفع
جميع المحالات لانها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن

ذلك

ذلك قال وتغير الاضافات ممكن اقول هذا جواب عن اعتراض
الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض
ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والا انتفت المطابقة لكن
الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير
علم الله تعالى والتغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير
هنا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية
كالقدرة التي تتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه
وان لم تتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لانها امور اعتبارية
لا تحقق لها في الخارج قال ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين اقول هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات
قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده
لزم وجوبه والا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال
والجواب ان اردتم بوجوبه ما علم الله تعالى انه واجب الصدور عن
العلم فهو باطل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وان اردتم
وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق
فلا ينافي الامكان الذاتي والى الثاني اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين المسئله الثالثه في انه تعالى
حي قال وكل قادر عالم حي بالضرورة اقول اتفق الناس على انه
تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل
ان يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجله عليها يصح
ان يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته

فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات والا فالمرجع بها الى صفة
سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة
حيا لان ثبوت الصفه فرع عدم استحالتها **المسئلة الرابعة**
في انه تعالى مريد قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته تعا اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم
اختلفوا في معناه فابو الحسين جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعيه الى الايجاد هو المخصص والارادة
وقال النجار انه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره
وعن الكعبي انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وآمر بافعال غيره وذهبت
الاشعرية والحنابلة والجبائيان الى انه صفة زائدة على العلم و
الدليل على ثبوت الصفه مطلقا ان الله تعالى وجد بعض الممكنات
دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص
غير القدرة التي شانها الايجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير
العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات
مخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد
من مرجح غير القدرة والعلم قال وليست زائدة على الداعي
والا لزم التسلسل او تعدد القدما اقول اختلف الناس ههنا
فذهبت الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة و
المعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي
اختاره المصنف وقال ابو علي وابو هاشم ان ارادته حادثة
لا في محل وقالت الكرامية ان ارادته حادثة في ذاته والدليل

على ما اختاره المصنف ان ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء
والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة اما في ذاته او لا في
محل لزم التسلسل لان حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم
ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام ههنا **المسئلة الخامسة**
في انه تعالى سميع بصير قال والنقل دل على اتصافه بالادراك
والعقل على استحالة الآلات اقول اتفق المسلمون كافة على انه
تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان
معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة المعتزلة
صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع
فان القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا
فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من
الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع السمع
والبصر الى ما ذهب اليه ابو الحسين واما الى صفة زائدة غير مفتقرة الى
الآلات في حقه تعالى **المسئلة السادسة** في انه تعالى متكلم قال
وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول
اقول ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم واختلفوا في معناه فعند
المعتزلة انه اوجد حروفا واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت
الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة و
غيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم
معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام
والمصنف رحمه الله استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم

من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات
في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على
امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا
المعنى لانه غير معقول اذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي
ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور
قال وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه اقول لما اثبت
كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد
اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الاشاعرة اما
المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة
والله تعالى منزه عن القبائح لانه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب
عنه تعالى **المسئلة السابعة** في انه تعالى باق قال ووجوب
الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد اقول اتفق المثبتون للصانع
تعالى على انه باق ابدا واختلفوا فذهب الاشعري الى انه باق ببقاء
يقوم به وذهب آخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره
المصنف والدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده
لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي [و واجب الوجود لذاته صح]
يورد هنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت وممتنعا
في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده لان ماهيته حينئذ بالنظر
اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني
بالممكن سوى ذلك واعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء
يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لان وجوب

الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا
اليه فيكون ممكنا هذا خلف **المسئله الثامنه** في انه تعالى
واحد قال والشريك اقول هذا عطف على الزائد اي
وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك واعلم ان اكثر
العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك العقل
والنقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل
على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم
كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني
يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب
وهو باطل والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا
هذا خلف واما النقل فظاهر **المسئله التاسعه** في انه تعالى
مخالف لغيره من الماهيات قال والمثل اقول هذا عطف على
الزائد ايضا اي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك
ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم
فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة هي حيث
الاحوال الاربعة وهي الحييّة والعالمية والقادرية والموجودية وتلك
الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء
المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز
انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة **المسئلة
العاشرة** في انه تعالى غير مركب قال والتركيب بمعانيه اقول هذا
عطف على الزائد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا

والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى اجزائه لتاخره
وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير
ممكن فلوكان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود
يقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب
من الجنس والفصل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة و
الصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك
المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما
من الاجزاء العقلية والحسية **المسئله الحادية عشر** في انه تعالى لا ضد له
قال والضد ايضا اقول هذا عطف على الزائد ايضا ووجوب الوجود
يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب
غيره من الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي بينهما ووجوب
الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضا
على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له ولا يشارك له
في القوة تعالى **المسئله الثانية عشر** في انه تعالى ليس بمتحيز قال
والتحيز اقول هذا عطف على الزائد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي
نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف
فيه المجسمة والدليل على ذلك انه لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان
الحادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل
حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية
المسئله الثالثة عشر في انه تعالى ليس بحال في غيره قال والحلول
اقول هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى

فان م

ليس حالا في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف
فيه بعض النصارى القائلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية
القائلين بانه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك
في سخافته لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه
تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان **المسئله الرابعة عشر** في
نفي الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد اقول هذا عطف على الزائد
فان وجوب الوجود ينافي الاتحاد لانا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم
الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن
صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد بغيره لكانا
بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدم
احدهما فلا اتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف
المسئله الخامسة عشر في نفي الجهة عنه تعالى قال والجهة اقول
هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو في جهة واصحاب ابي
عبدالله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق
العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال
بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقوله [illegible]
وهذه المذاهب كلها فاسدة لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل
الاكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا **المسئلة السادسة عشر**
في انه تعالى ليس محلا للحوادث قال وحلول الحوادث فيه اقول وجوب
الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد

وهو معطوف على الزائد [illegible]
في جميع [illegible] فافهم
انه تعالى [illegible]

خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حلول الحوادث
فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب
وايضا فان المقتضي للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان
غيره كان الواجب مفتقرا الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة
كمال استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به
المسئله السابعة عشر في انه تعالى غني قال والحاجة اقول وجوب الوجود
ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود
يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولانه
لو افتقر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لامكانه لا
يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته
عن ذلك الغير وهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في
جهة اخرى الى ذلك الغير انتفى الدور لانا نقول هذا بناء على ان
صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سياتي وايضا فالدور
لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة
يكون محتاجا اليه وحينئذ يلزم الدور المحال ولان افتقاره
في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على
وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا
على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا المسئله
الثامنة عشر في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قال والالم
مطلقا واللذة المزاجية اقول هذا ايضا عطف على الزائد فان
وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة والالم واعلم ان اللذة والالم قد يكونان

من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوء المزاج
وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود
انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد نعني بالالم ادراك
المنافي وباللذة ادراك الملائم فالالم بهذا المعنى منفي عنه لان واجب
الوجود لا منافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوائل على ثبوتها
لله تعالى لانه مدرك لاكمل الموجودات اعني ذاته فيكون ملتذا والمصنف
رحمه الله كانه قد ارتضى هذا القول وهو مذهب ابن نوبخت وغيره
من المتكلمين الا ان الاطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الاذن الشرعي المسئله
التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان
قال والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا اقول
ذهبت الاشاعرة الى ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم
وغيرهما من الصفات يقتضي القادرية والعالمية والحيية الى غيرها
من باقي الصفات وابو هاشم اثبت احوالا غير معلومة لكن الذات عليها
وجماعة من المعتزلة اثبتوا الله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه
المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه م
الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء
جعلناها معنى او حالا او صفة غيرهما لان وجوب الوجود يقتضي
الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في
كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد
لكن م
الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن الصفات
نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار المسئلة العشرون
في انه تعالى ليس بمرئي قال والرؤية اقول وجوب الوجود يقتضي

نفي الرؤيه ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى
والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم
يجز رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافة هنا فزعموا انه
تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤيه ان وجوب الوجود يقتضي تجرده
بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانه هنا او هناك و
يكون مقابلا او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤيه
قال وسؤال موسى لقومه اقول لما استدل على نفي الرؤية شرع في
الجواب عن احتجاج الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه اجاب المصنف عنها الاول
ان موسى ع سأل الرؤيه ولو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال والجواب
ان السؤال كان من موسى عم لقومه ليبين لهم امتناع الرؤيه لقوله تعالى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله افتهلكنا
بما فعل السفهاء منا قال والنظر لا يدل على الرؤيه مع قبوله
التأويل اقول تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة
النظر اليه فقال الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤيه
لانه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته وهذا متعذر
في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فبقي المراد منه مجازه وهي الرؤية
التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن
وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن
به حرف الى لا يفيد الرؤيه ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم
يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الاية على غيره وهو ان يقال ان
الى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا

محذوف

عنه فينتفي الرؤية [illegible]

محذوف وتقديره الى ثواب ربها ناظرة لا يقال الانتظار سبب الغم والاية
سيقت لبيان النعم لانا نقول سياق الاية يدل على تقدم حال الاهل
الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله وجوه يومئذ
ناضرة بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة
فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى
للظن معنى فاذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون
سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول
نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان
انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه
قال وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اقول
هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقريره احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى
علق الرؤيه في سؤال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم
فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤيه
على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل
حال الحركه محال فلا يدل على امكان المعلق قال واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر اقول
هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على
جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة
الرؤيه وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما
الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من
قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته والله تعالى

موجود وهذا الدليل ضعيف جدًّا الوجه الاول المنع من رؤية الجسم
بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لا نُسلّم اشتراكهما في صحة الرؤية
فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض الثالث وهو الامكان عدمي
فلا يفتقر الى العلة الرابع لا نُسلّم ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة
لجواز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية الخامس لا نُسلّم الحصر
في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نبترع قسمًا
آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميًّا لان صحة
الرؤية عدميه السادس لا نُسلّم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا
ان صحة الرؤيه عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدميًّا لانه
عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم السابع لم لا يجوز ان
يكون العلة هي الوجود بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان
يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركًا لان وجود كل شيء نفس
حقيقته ولو سُلّم كون الوجود الممكن مشتركًا لكن وجود الله تعالى مخالف لعين
من الموجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة
لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء التاسع المنع من وجود الحكم عند
وجود المقتضي فانه جاز وجود المانع في حقه تعالى اما ذاته او صفة من
صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه
تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه المسئلة الحادية والعشرون في باقي الصفات
قال وعلى ثبوت الجود اقول هذا عطف على قوله على سرمدية
اى ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان
الجود هو افادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى

لان الصحة نسبية بل هي امر عدمي
لان صحة الرؤية

افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان يستعيض منها شيئًا من
صفة حقيقيّة او اضافيّة فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا العرض
عن الجواد وهو باطل سيأتي بيانه في باب العدل قال والملك
اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكًا لانه غني عن
الغير في ذاته او صفاته الحقيقيّه المطلقة والحقيقيه المستلزمة
للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه
وله ذات كل شيء لانه مملوك له مفتقر اليه في تحقق ذاته فيكون ملكًا
لان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث قال والتمام
وفوقه اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تامًّا وفوق التمام
اما كونه تامًّا فلانه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع
تغيّره وانفعاله وتجدد شيء له وكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل
له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو
منه مستفاد قال والحقيّة اقول وجوب الوجود يدل على
ثبوت الحقيّة له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقًا والثابت
دائمًا ويقال على حال القول والعقد بالنسبه الى المقول والمعتقد اذا كان
مطابقًا وهو الصادق ايضًا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه
والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته
احق من كل حق وهو محق كل حقيقه قال والخيريّة اقول
وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيريّه لله تعالى لان الخير عبارة
عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب
الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشريّة

بوجه من الوجوه فهو خير محض قال والحكمة اقول وجوب
الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها
معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الاكمل ولا
عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو تعالى حكيم بالمعنى الاول وايضا
فان افعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو
حكيم بالمعنى الثاني ايضا قال والتجبر اقول وجوب الوجود
يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد
كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة
فهو جبار من حيث انه واجب الوجود قال والقهر اقول
وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر العدم
بالوجود والتحصيل قال والقيومية اقول وصفه تعالى
بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى انه قائم
بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره
وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه
مقيما لغيره قال واما اليد والوجه والقدم والرحمة و
الكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب
ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة
مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة
للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت
جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه
الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل

المسئلة

المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين قال الثالث في
افعاله الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة
اقول لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان
عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق
بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين
ان الحسن والقبح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة
واما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان
من الشرع فكلما امر الشارع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح
ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب
القبيح الى الحسن والاوائل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن
ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل العملي وقد شنع ابو الحسين على الاشاعرة
باشياء ردية وما شنع به فهو حق اذ لا يتمشى قواعد الاسلام بارتكاب
ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله
بالواجب وما ادري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان
الفعل من التصورات الضرورية وقد حده ابو الحسين بانه ما حدث
عن قادر مع انه حد القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزمه
الدور على ان الفعل اعم من الصادر عن قادر او غيره اذا عرفت هذا
فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه وهو مثل حركة
الساهي والنائم واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق
بفاعله ذم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زائد على
حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل والترك واما

ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله
والذم بتركه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق
بتركه ذم وهو المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله
ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب
والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام يبقى الاحكام الحسنة و[القبح]
خمسة قال وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم
من غير شرع اقول استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان
بوجوه هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء
وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان
ويمدح عليه ويقبح الاساءة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري
لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملحدة
به من غير اعتراف منهم بالشرايع قال ولانتفائهما مطلقا
لو ثبتا شرعا اقول هذا وجه ثان يدل على ان الحسن والقبح عقليان
وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل
اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء و
قبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في
شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يأمرنا بالقبيح
وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير قال
ولجاز التعاكس اقول الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم
يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان

يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس فكان يجوز ان يكون هناك امم
عظيمة يعتقد حسن مدح من اساء اليهم وذم من احسن كما حصل لنا
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه
الاحكام الى القضايا العقلية لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات
قال ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اقول
لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب
عن شبهة الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء
وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على
الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية بينة لان
العلوم الضرورية لا تتفاوت والجواب المنع من الملازمة فان العلوم
الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات فقوله ويجوز التفاوت
في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب قال وارتكاب
اقل القبيحين مع عدم امكان التخلص اقول هذا يصلح ان يكون جوابا
عن شبهتين للاشعرية احديهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب
المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا والتالي باطل لانه يحسن تخليص النبي ع
فالمقدم مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لاكذبن غدا فان حسن منه
الصدق بابقاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن
الكذب والجواب عنهما واحد وذلك لان تخليص النبي ارجح من الصدق
فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب
لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب عليه ترك

الكذب في غد لانه اذا كذب في الغد نفعل شيأ فيه جهتا قبح وهو
العزم على الكذب وفعله وجهًا واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق
واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما جهتا
حسن وفعل وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب وايضا
قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التوريه
او يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولان جهة
الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبيح هو الكذب
وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب
حسنا قال والجبر باطل اقول هذا جواب عن شبهة اخرى
لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة
ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى و
سيأتي البحث فيها **المسئله الثانيه** في انه تع لا يفعل القبيح ولا يخل
بالواجب قال واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله
تع اقول اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تع لا يفعل قبيحا ولا يخل
بواجب ونازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك
والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى فعل الحسن وليس له
صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داعيا اليه وهو قادر
على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك
لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح
ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان

العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجد وتحرير
ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند
الى قادر فان علته انما يتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجدا تم
تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضا لو جاز منه فعل
القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان
تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك
يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه
المسئله الثالثه في انه تعالى قادر على القبيح قال مع قدرته عليه
لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق اقول ذهب العلماء كافة الى
انه تع قادر على القبيح الا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا عموم نسبة
قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج النظام
بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منفيان في حقه
تع والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق
لا يؤثر في الامكان الاصلي ولهذا عقب المصنف رحمه الله الاستدلال
على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسئله
الرابعه** في انه تع يفعل لغرض قال ونفي الغرض يستلزم العبث
ولا يلزم اليه عوده اقول اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة
الى انه تع يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة
الى ان افعاله تع يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل
على مذهب المعتزلة ان كل فعل يقع لا لغرض فانه عبث والعبث
قبيح والله تع يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض

ووقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تع يستحيل
عليه النقصان والجواب النقض انما يلزم لو عاد الغرض والنفع
اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره فلا كما يقول انه تع خلق العالم
لنفعهم المسئلة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي اقول
مذهب المعتزلة ان الله تع يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت
اولا ويكره المعاصي سواء وقعت اولا وقالت الاشاعرة كل ما هو
واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه
المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان
فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا
ارادة تركه الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما
يامر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكرهه لا عما يريده فلو كانت
الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امره بها ولو كانت المعصية
مرادة لله تع لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم ايمانه
لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه
وذلك باطل قطعا قال وبعض الافعال مستندة الينا
والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع اقول لما فرغ من العدل
شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثه الاولى قالوا الله تع فاعل لكل
موجود فيكون القبائح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي
من كون بعض الافعال مستندة الينا الثانية ان الله تع لو اراد من
الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر

لزم

لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا اذ من يقع مراده من المريدين هو الغالب
والجواب ان هذا غير لازم لان الله تع انما يريد الطاعة من العبد
على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى
ايقاع الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت
الثالثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا
علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريدا
لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر
تقرير ذلك المسئلة السادسة في انا فاعلون قال والضرورة قاضية
باستناد افعالنا الينا اقول اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة
ان العبد فاعل لافعال نفسه واختلفوا فقال ابو الحسين ان العلم بذلك
ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف رحمه الله وقال آخرون
انه استدلالي واما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لافعال
العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان
بمنزلة قولنا طال وسمن وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وابو الحسن
الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة
العبد اثرا في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا
الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تع وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال
ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف التجأ
الى الضرورة ههنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا
وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين

به وعدمه في الآخر قال والوجوب للداعي لا ينافي القدرة
كالواجب اقول لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن
شبه الخصم وتقرير الشبهة الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما
ان يقارن بجويز لاصدوره او امتناع لاصدوره والثاني يستلزم
الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على الاصدور لمرجح او
لا لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو
محال والاول يستلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يجب معه الترجيح وهو
ينافي التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد
ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر
فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب نعم فان
هذا الدليل قائم في حقه نعم ووجه المخلص ما ذكرناه على ان هذا
غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردها الفلاسفة
عليهم فما ادري لم كان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا
ههنا قال والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي
الاجمالي اقول هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد
لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة نفعل
حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة الى المنتهى وان لم نقصد
جزئيات تلك الحركة والجواب ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل
قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير

يلزم

علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم
العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الحركات الجزئية
بين المبدا والمنتهى قال ومع الاجتماع يقع مراده نعم اقول
هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان قادرا على
الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا
على شئ لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي
فلانه لو اراد الله تعالى ايجاده واراد العبد اعدامه فان وقع المرادان
او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر
لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى
لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل
اخذ بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون
على الوحدانية وهناك يمشي لتساوي قدرتي الالهين المفروضين
اما ههنا فلا قال والحدوث اعتباري اقول هذا جواب عن
شبهة اخرى لهم ذكرها قدماء الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان
يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون
فلا يجوز ان نفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يؤثر لانه
الحدوث امر اعتباري ليس بزائد على الذات والا لزم التسلسل
وانما نؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا قال وامتناع الجسم لتعين اقول
هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث
لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث

والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لاجل الحدوث حتى يلزم
تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لاننا اجسام والاجسام
لا تؤثر في الجسم على ما مر قال وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة اقول هذا جواب عن شبهه اخرى ذكرها قدماؤهم
وهي انا لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا
من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على ان نكتب في الزمان الثاني مثل
ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما
في وضع الحروف ومقاديرها وتقرير الجواب ان بعض الافعال يصدر
عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير
من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لانه
ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فان مقادير
الحروف اذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق
قال ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى اقول
هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان
خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لانكم ان عنيتم بان
الايمان خير انه انفع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق
مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه
من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فحينئذ
لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان

لكان بعض افعال العبد
خيرا من افعاله تعالى
لان الايمان

من

من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح
والثواب خيرا وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله
تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جدا وانما اوردها المصنف ههنا
لان البعض الثنوية اورد هذه الشبهه على ضرار بن عمرو فاذعن
عن حلها والتزم بالجبر لاجلها قال والشكر على مقدمات الايمان
اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا
للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على
فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا
اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقدار على شرائطه قال والسمع
متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا اقول هذا جواب عن
الشبه النقلية بطريق اجمالي وتقريره انهم قالوا قد ورد في الكتاب
العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون
ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
والجواب ان هذه الايات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في
كتبهم وايضا فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة
اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن
حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اخرها الثاني

الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر
والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم
تجزون بما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى
لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه
افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله
تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر
ليس بحسن وكذا الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم
لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد
على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله كيف تكفرون بالله وما منع
الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك
ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم
تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتخيير
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالة
على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم اجيبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل

اليكم

اليكم وانيبوا الى ربكم السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على
الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى واياك نستعين
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله اولا يرون انهم
يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون
ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده
فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن
الآيات الدالة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك
اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي رب اني اعوذ بك ان
اسألك ما ليس لي به علم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار
والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج العاشر الايات الدالة
على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم
يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون رب ارجعون ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة الى غير
ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه على ان الترجيح معنا
لان التكليف انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا الوعد والوعيد
والتخويف والانذار وانما طول المصنف رحمه الله في هذه المسئلة
لانها من المهمات المسئلة السابعة في المتولد قالت المعتزلة الذم
والمدح على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا اولا الافعال
تنقسم الى المباشر والمتولد والمخترع فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة

في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة
عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الاول سببا سواء كان
الثاني حادثا في محل القدرة او في غير محلها والثالث ما يفعل لا
لمحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك
واعلم ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة
على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد
الا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل وقال ابن
عنه جزء في القلب يوجد فيه الارادة وما عداها يضيفه الى طبع
المحل وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان
فعل الانسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان
عنده هو شيء منساب في الجملة والارادات والاعتقادات حركات
القلب وما وجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله
تع بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته
فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له
وقالت الاشعرية المتولد من فعله تع والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا
المقام الى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات
وغيرهما من الصنائع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف
رحمه الله استدل بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد
لا عليه لان الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال
على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة
ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور

لان

لان حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد فلو جعلنا الاستناد
الينا مستفادا منه لزم الدور قال والوجوب باختيار السبب
لاحق اقول هذا جواب عن اشكال يورد هنا وهو ان يقال ان
المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه
عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لان عند اختيار السبب يجب المسبب
فلا يقع بالقدرة المصححة والجواب ان الوجوب في المسبب عند اختيار
السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي
وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة
فكذا هنا قال والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق
اقول هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان
على العلم باستناد المتولد الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده
الى غيرنا فانا نذم من القى صبيا في النار اذا احترق بها وان المحرق
هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على الالقاء لا على الاحراق
فان الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض
لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير
زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل
فان الحافر للبير يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه
المسئلة الثامنة في القضاء والقدر قال والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او
الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ
اقول يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع

سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب كقوله
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام
والاخبار كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم
واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تع وقدر فيها اقواتها والكتابة
كقول الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان
سطر والبيان كقوله تع الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا واخبرنا
بذلك اذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى
اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه
وان الافعال مستندة الينا وان عني به الالزام لم يصح الا في الواجب
خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها
فهو صحيح لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته
وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء
الله تع وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبايح ولا ينفعهم
الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تع وعدم الرضا به
من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا فانا نقول ان كان
الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب
وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات
باجمعها الى القضاء والقدر واعلم ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات
الله عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا
في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ
فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى

وقدره فقال امير المؤمنين عم والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما وطئنا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره
فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا
فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال
ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله
لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى
بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور
واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر
تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل
عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول انت الامام الذي
نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من ديننا ما كان
ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا قال ابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها
ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان
وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تع يخلق فعله ثم

يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تع
يفعل القبائح ثم يتبرأ منها وثالثها ان المجوس قالوا ان نكاح الامهات
والاخوات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث
قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته
ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس
والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان
القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس **المسئلة التاسعة**
في الهدى والضلالة قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق
وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان
عنه تعالى اقول يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والباس
الحق بالباطل كما يقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره
واوهمه انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل
الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان
كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعني لن يبطلها والهدى يقال لمعان
ثلثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما
تقول هداني الى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد
الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعني يثيبهم
والاولان منفيان عنه تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله
تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم
يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعاني الهداية

صادقة

صادقة في حقه تعالى الا فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى
يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم
ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى عم ان
هي الا فتنتك فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب تضل بها
من تشاء اي تهلك من تشاء وهم الكفار **المسئلة العاشرة** في انه تعالى
لا يعذب الاطفال قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام
مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائز اقول
ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة
تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه
تع احتجوا بوجوه الاول قول نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
والجواب انه مجاز والتقدير انهم سيصيرون كذلك لا حال طفوليتهم
الثاني قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه الما وعقوبة
فلا يكون قبيحة والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس
كل الم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليسا عقوبة
نعم استخدامه عقوبة لابيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض
على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن
ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابا
لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذ لم يحصل
له بها الم وعقوبة ولا الم في منعه من الدفن والتوارث وترك
الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف وبيان ماهيته
ووجه حسنه وجملة من احكامه قال والتكليف حسن لاشتماله

على مصلحة لا تحصل بدونه اقول التكليف مأخوذ من الكلفة
وهو المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء
ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة
الواجب تع والنبي عم والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج
البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا
اذا لم يسبقه غيره الى ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا
بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لابد
من اعتبارها ليتحقق المحدود اذ التكليف مأخوذ من الكلفة
وشرطنا الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل
لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تع
فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة
لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون
التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان
لغرض فان كان عايدا اليه لزم المحال وان كان الى غيره فان
كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان
حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان
النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب
اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة
عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة
واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له
ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما

يستحق

يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا
ان التكليف التعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات
التي يمكنه الوصول الى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم
انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه قال بخلاف الجرح ثم التداوي
والمعاوضات والشكر باطل اقول هذه ايرادات على ما اختاره
الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا
للدواء وكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف الثاني ان التكليف طلب النفع
يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك
ان المعاوضات تفتقر الى رضا المتعاوضين حتى ان من عاوض بغير
اذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا
المكلف الثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للنعم السابقة
والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضر و التكليف
نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الافعال التي تناولها التكليف
الثاني ان الجرح والتداوي ازال مضرة لا غرض فيه الا التخلص من
تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني ان المراضاة تعتبر في
المعاوضات لاختلاف اغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا اما
اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدا يكون غاية ما يطلبه العقلاء
لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء يسفهون
الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تع
قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف
شكرا لزم العبث في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق شكرا يجري

النعمة عن كونها نعمة قال ولان النوع الانسان محتاج الى التعاضد المستلزم
للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية
وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر
والثواب اقول لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على
راى المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ
بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والاخروية و
تحقيقه ان الله تع خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من
الحيوانات لا يمكن ان يبقى اشخاصه ولا يحصل لهم كمالهم الا
بالتعاضد والتعاون لان الاغذية والملبوسات امور صناعية
يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله له حتى يتم
كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم
واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة
التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة
يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم
لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكمال قواه و
استحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمعجزات
تدل على انها من عند الله تع ثم من المعلوم تفاوت اشخاص
الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل
بحسب اختلاف امزجتهم وهيآت نفوسهم فوجب ان يكون
هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شريعته في جمهور الناس
بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتاليف القلب وبعضهم

بالزجر والقتال ولما كان النبي عليه السلام لا يتفق في كل زمان
وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضمحلالها واقتضا
الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات
المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير
فيحصل لهم من تلك الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلث
احدها رياضة النفس باعتياد الامساك عن الشهوات ومنعها
عن القوى الغضبية المكدرة لصفا القوة العقلية الثانية تعويد
النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد
والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسمائه وتحقق
فيضان الموجودات عنه تع متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته
الحكمة الالهية بالبراهين القاطعة الخالصة عن شبهات المغالطة
والثالثة تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرويين
بحيث يحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد ثم زاد الله تع
لمستعملي الشرايع الاجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف
عند الاوايل قال وواجب لزجر عن القبايح اقول
هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب
التكليف انه لو لم يكلف الله تع من كملت شرايط التكليف فيه لكان
مغريا بالقبيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة
له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح
والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان و[illegible]

القبيح من المكلف دائما والى هذا اشار بقوله لزجر عن القبائح
اى لزجر التكليف عن القبائح قال وشرائط حسنه انتفاء
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع
القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان
الالة اقول لما ذكر ان التكليف حسن شرع فى بيان ما يشترط
فى حسن التكليف وقد ذكر امورا لا يحسن التكليف بدونها منها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف
اعنى الفعل والمكلف والمكلف اما ما يرجع الى التكليف فامران
احدهما انتفاء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف
به فى فعل آخر داخل فى تكليفه او مفسدة لمكلف آخر والثانى
ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال
به فيفعل الفعل فى الوقت الذى يجب ايقاعه فيه واما ما يرجع
الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده والثانى كون الفعل
قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا
وان كان التكليف بترك فعل فان يكون الفعل قبيحا او يكون
الاخلال به اولى من فعله واما ما يرجع الى المكلف فان يكون
عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بايجاد القبيح وترك الواجب
وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل
ببعضه وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل
الثواب الى مستحقه واما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على

الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به وامكان الالة او
حصولها ان كان الفعل ذا آلة قال ومتعلقه اما علم
عقلى او سمعى واما ظن واما عمل اقول متعلق التكليف
قد يكون علما وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم
بوجود الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى
يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعية
واما الظن فنحو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة او غيرها
واما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر المنعم وبر الوالدين
وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلوة
وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والحرام
والمكروه قال وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
اقول يريد ان التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول
اما الاجماع فظاهر اذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على ان
التكليف منقطع واما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يكن
ايصال الثواب الى المطيع والتالى باطل قطعا فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط
بخلوصه عن الاكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ
بين التكليف والثواب والا لزم الالجاء قال وعلة حسنه
عامة اقول لما بين اولا حسن التكليف مطلقا شرع فى
بيان حسنه فى حق الكافر والدليل عليه ان العلة فى حسن التكليف
وهى التعريض للثواب عامة فى حق المؤمن والكافر فكان التكليف

حسنا فيهما وهو ظاهر قال وضرر الكافر من اختياره اقول
هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض
لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف
نوع مشقة في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم
وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا والجواب
ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف
ضررا والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشا من
سوء اختيار الكافر لنفسه قال وهو مفسدة لا من
حيث التكليف بخلاف ما شرطناه اقول الذي يخطر لنا
في تحليل هذا المقام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو ان
يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره
وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف
زيد لو استلزم مفسدة راجعة الى عمرو كان قبيحا والجواب ان
الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف
على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف
قال والفائدة ثابتة اقول هذا جواب عن سؤال مقدر
وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف
هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب
لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه
كالمؤمن. المسئلة الثانية عشر في اللطف وماهيته واحكامه قال
واللطف واجب ليحصل الغرض به اقول اللطف هو ما يكون المكلف

معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ
في التمكين عن الآلة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا
ولم يبلغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه
هذا اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده
الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه
في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف
امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من
ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من
ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان
يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول
اللطف واجب خلافا للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة
ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه
من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم
انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف
يستلزم تحصيل الغرض قال فان كان من فعله تعالى وجب
عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان
من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل اقول لما ذكر وجوب
اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلثه الاول ان يكون من
فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون

[illegible]
هوم

من فعل المكلف فهذا يجب على الله ان يعرفه اياه ويشعره به و
يوجبه عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا يشرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قال
ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اقول لما ذكر اقسام اللطف شرع في
الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من
شبه الاشاعرة ثلثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا
من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف
جهات المفاسد فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا
على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه
قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم الثاني
ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل والا لم يكن لطفا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف
فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه
فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل او مع وجودها فيلزم الاخلال
بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف
فيه فان اللطف لطف في نفسه سوآء حصل الملطوف فيه اولا
بل كونه لطفا من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده
على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض اقوى هو سوء
اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجحا ويمكن ان يكون ذلك

جوابا عن سوال آخر وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية
من مكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شئ فاذا قدر على ان يلطف
لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصية لانه تعالى لا يخل بالواجب
لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان
يقال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف يصلح عنده ولا
استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم
بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر لهذا
اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار
مفسدة لانه اغرآء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو مناف للطف والجواب
الاخبار بالجنة ليس اغرآء مطلق لجواز ان يقترن به من الالطاف ما
يمتنع عنده الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان
الاخبار ان كان للجاهل كابي لهب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم
صدق اخباره تعالى فلا يدعو ذلك الى الاصرار على الكفر وان كان عارفا
كابليس لم يكن اخباره تعالى بمعاقبته داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم
انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغريا عليه قال ويقبح
منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم اقول المكلف اذا منع
المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والملجئ
اليها كما قال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فاخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم ان
يسألوا هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون
البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف

مر الا فعلم على المعصية واذا انتفى
كونه اغرآء على هذا التقدير بطل
انه مفسدة علي ع

بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على
فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لابليس
ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي قال ولابد
من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين اقول لما فرغ
من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر
منها خمسة الاول انه لابد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه
مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف وهذا ظاهر لانه لولا ذلك لم يكن كونه
لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح بغير مرجح ولم يكن كونه لطفا
في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ترجيح من
غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والا ترجح بالنسبة الى المنتسبين
وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام
قال ولا يبلغ الالجاء اقول هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو
ان لا يبلغ في الدعاء الى الملطوف فيه الى حد الالجاء لان الفعل الملجئ
الى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان
المتكلمين لا يسمون الملجئ الى الفعل لطفا فلهذا شرطنا في اللطف زوال
الالجاء عنه الى الفعل قال ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
اقول هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما
للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف
فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان
كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على

المنتسبين ر

بلا مرجح ر

الجملة

كونه

الجملة الالم الواصل الى البهيمة لطفا لنا وان كان اللطف لا يتم
الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي
بين اللطف والملطوف فيه قال ويزيد اللطف مشتملا على صفة
زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل هذا
هو من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته قال
ويدخله التخيير اقول هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب
ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد
مسده اما في حقنا فكما في الكفارات الثلث واما في حقه تعالى
فلجواز ان يخلق لزيد ولدا يكون لطفا له وان كان يجوز حصول ذلك
بخلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير
صورته وحينئذ لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب
المخير قال بشرط حسن البدلين اقول لما ذكر ان اللطف يجوز ان
يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدله
والطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما
بالاصالة اولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا
ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الآراء فان جماعة من العدلية
ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام امراض الله تعالى
بان وجه كون الالم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب
وذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان

احسن خ ر

كونه لطفا جهة وجوب والقبح ليس له جهة وجوب واللطف انما
هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول ان العلم بحسن ذبح
البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا المسئلة الثانية
في الالم ووجه حسنه قال وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة
وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا وحسنه اما للاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او
على وجه الدفع اقول في هذا الكلام مباحث الاول في مناسبة
هذا البحث وما بعده لما قبله اعلم انا قد بينا وجوب الالطاف
والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني
المنافع الدنياوية ومصالح الدين اما مضار او منافع والمضار
منها الآلام والامراض وغيرها كالآجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة
في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المصنف رحمه الله عقيب اللطف
عن هذه الاشياء ولما كانت الآلام تستلزم الاعواض وجب البحث
عنها ايضا البحث الثاني اختلف الناس في قبح الالم وحسنه فذهبت
الثنوية الى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة الى حسن جميعها من الله
تعالى وذهبت البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها و
قبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض
الالم في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير
لان النفوس البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت
ذنوبا استحقت الالم عليها وهذا ايضا قول البكرية وقالت المعتزلة انه

الحسن عند شروط احدها ان يكون مستحقا وثانيها ان يكون فيها نفع
عظيم يوفي عليها وثالثها ان يكون فيها دفع ضرر اعظم منها ورابعها
ان يكون مفعولا على مجرى العادة كما يفعل الله تعالى بالحي اذا القيناه
في النار وخامسها ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا آلمنا
من يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الالم على احد هذه الوجوه حكمنا
بحسنه قطعا قال رحمه الله ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف اقول
هذا شرط لحسن الالم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتالم
وهو كونه مشتملا على اللطف اما للمتالم او لغيره لان خلو الالم عن
النفع الزائد الذي يختار المولم معه الالم يستلزم الظلم وخلوه عن
اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين
في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة
قبح الالم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم
انه يقبح لكونه ظلما او لكونه عبثا فاوجب في الامراض التي يفعلها
الله تعالى في الصبيان مع الاعواض الزائدة اشتمالها على اللطف
لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار
من ينزح ماء البير ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الاجر ويمكن
الجواب هنا الا على ما ذكرناه في كتاب نهاية المرام قال ويجوز
في المستحق كونه عقابا اقول رحمه الله هذا مذهب ابي الحسين البصري فانه
جوز ان تقع الامراض في الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لانه
الم واصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على
مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك

الحسن

وجوزوا بكون امراضهم محنا لا عقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر
عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب
المنع من عدم اللزوم في العقاب لان الرضا يطلق على معنيين
احدهما الاعتقاد بحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة
والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب في المحنة
ولا في العقاب واذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا في العقاب
فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلله في الرضا
وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض
الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه **قال** ولا يكفي اللطف
في الم المكلف في الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة
وجوز بعض المشايخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف
والاعتبار وان لم يحصل في مقابلته عوض لان الالم كما يحسن لنفع
يقابله فكذا الحسن لما يؤدي اليه الالم ولهذا احسن منا تحمل مشاق
السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر
علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الالم الذي هو لطف لو لاه
لما حصل الثواب المقابل للطاعة يحسن فعله وان خلا عن العوض
لادائه الى النفع وحجة الاوائل ان الالم عين المستحق لولا اشتماله على
النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الالم ليست
بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا
عن النفع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته
اقول هذا مذهب ابي الحسين البصري خلافا لابي هاشم وتقرير

مذهب

مذهب ابي هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي
اشتمل عليه الالم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحي لاجل لطف الغير
مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال ابو هاشم
نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء
ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا
واذا كان الالم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين
فيتخير الحكيم في ايهما شاء وابو الحسين منع من ذلك لان الالم انما
يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم
ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم
ضررا وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح من
دونه **قال** ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل **اقول**
لا يشترط في حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض
الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي
يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يجوز اختلاف
الاختيار فيه فانه يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو
العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر** في الاعواض **قال**
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال **اقول** لما ذكر حسن الالم
المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض و
احكامه وبدأ بتحديده فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق
فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال
يخرج به الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع

لمصلحة الغير وانزال الغموم سوآء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار واباحته
او تمكين غير العاقل اولى هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله
تعـ الاول انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان
وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض الثاني
تفويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق
بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو امات الله تعالى ابنا لزيد
وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه
تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى
عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا
لعدم تفويته المنفعة منه تعـ وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض
بذلك سوآء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تفويت المنفعة كانزال
الالم ولو آلمه ولم يشعر به لاستحق العوض فكذا اذا فوت عليه منفعة
لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم بان يفعل
الله تعـ اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سوآء كان الغم
علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول الم او كان ظنا بان يغتم عند امارة
الوصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه تعـ هو الناصب
للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان
سبب الغم منه تعـ كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه
من غير سبب منه تعـ نحو ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به
او فوات منفعة فانه لا عوض فيه على الله تعـ ولو فعل به تعـ فعلا لو شعر

به لاغتم نحو ان يهلك له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق
العوض عليه تعـ لانه اذا لم يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله تعالى عباده
بايلام الحيوان واباحته سوآء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي
والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله
عليه تعـ لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل
على المنافع العظيمة البالغة في العظم حد الحسن الالم لاجله الخامس
تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف
اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض
على الله تعـ مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي الحسين علي الجبائي
وقال آخرون ان العوض على فاعل الالم وهو قول يحكى عن ابي علي
ايضا وقال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان
وقال قاضي القضاة ان كان حيوان ملجأ الى الايلام كان العوض
عليه تعـ وان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون
بانه تعـ مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان علم الميل
ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبحه ولم يزجره بشيء من اسباب
الزجر مع امكان ذلك كله فكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله
تعـ بالعوض لقبح منه ذلك واحتج الآخرون بقوله عم ان الله تعالى
لينتصف للجماء من القرناء واحتج النافون للعوض بقوله جرح العجماء جبار
واحتج القاضي بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى
الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء
لاستناد الفعل في الحقيقة الى الملجئ ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ بان

مثل ل

المتمكن ل ر

العوض لوكان عليه تع لما حسن منعها عن الاكل والجواب عن
الاول انه لا دلالة للحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان
ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها
كما ان السيد اذا اغرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من
عبده للمظلوم مع انه تحمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم
بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني ان المراد انتفاء
القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل
وعند اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه ولهذا لم يقل بوجوب
العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن
المنع منا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن
منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب قال
بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور
اقول اذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فان الفاعل للالم هو الله
تع والعوض علينا يحسن لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث
اجراء العادة والله تع قد منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار
الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان العوض علينا دونه تع
وكذلك اذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان العوض
على الشهود وان كان الله تع قد اوجب القتل والامام تولاه وليس
عليه عوض لانهما اوجبا لشهادتهما على الامام ايصال الالم
اليه من جهة الشرع فصارا كانهما فعلاه لا يقال هنا وجب العوض لما وجب
عليه تع لانه هو الموجب على الامام قتله لانا نقول ان قبول الشاهد

عادة شرعيه يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية فكما
وجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية
كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية
والمناط هو الحكمة المقتضيه لاستمرار العادات قال والانتصاف
عليه تع واجب عقلا وسمعا اقول اختلف اهل العدل
في ذلك فذهب قوم منهم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب
على الله تع لانه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده
فكما يجب على الوالدين الانتصاف كذلك يجب عليه تع قياسا للغايب على الشاهد
وقال آخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير
امر اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ الارش من الظالم
ودفعه الى المظلوم فلا نم وجوبه عقلا بل يحسن منه تركهم
الى ان يكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف
رحمه الله اختار وجوبه عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلان
ترك الانتصاف منه تع يستدعي ضياع حق المظلوم لانه
تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته تع على منعه
ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلولا تكفله تع بالانتصاف لضاع
حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث السمع فلورود القرآن
بانه تع يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تع بانه الطالب الى
حق الغير من الغير قال فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض
في الحال يوازي ظلمه اقول هذا تفريع على وجوب الانتصاف
وهو انه هل يجوز ان يمكن الله من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه

بان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتالم حينئذ الثانى انه غير محل النزاع
لان البحث فى العوض المستحق على الالم هل يجب ادامته وليس
البحث فى استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما
قال ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا اقول هذا حكم
آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره
عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب فى الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة
فيه الا مع العلم به اما هٰهنا فلانه منافع وملاذ وقد يلتذ و
ينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله الى المثاب فى الآخرة من
الاعواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه مثاب لا من حيث
انه معوض وحينئذ امكن ان يوفر الله تعالى فى الدنيا على بعض
المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض فى الدنيا
فلا يجب اعادتهم فى الآخرة قال ولا يتعين منافعه اقول
هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب
ايصاله فى منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل
فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من
جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه
رغب به فى تحمل المشاق بخلاف العوض فانا بينا انه يصح ايصاله
اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله
اليه بكل منفعة قال ولا يصح اسقاطه اقول هذا
حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه
فى الدنيا ولا فى الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول

ابی

ابی هاشم وقاضی القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض
علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله فى حل بخلاف العوض
عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه
به واحتج القاضى بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على
المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبى المولى عليه
لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه والوجه عندى جواز ذلك لانه
حقه وفى هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان
جائزا والحمل على الصبى غير تام لان الشرع منع الصبى من التصرف
فى ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبى المميز
اذا علم دينه وان هبته احسان الى الغير واثر هذا الاحسان لانتفاء
الضرر عنه مع اشتماله على الاحسان فى الهبة وانه كالبالغ لكن
الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى امكن
هبة مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفى هبته انتفاع
الموهوب وامكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه تعالى
فلا يصح منا هبته لغيرنا لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى
لا يستحقه قال والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا
عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول هذا حكم
آخر للعوض وهو انه اما ان يكون علينا او عليه تعالى اما العوض
الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا على الالم الحاصل
بفعله او بامره او باباحته او بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهى
الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض فى مقابلة ذلك الالم لو فعل

به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه
لم يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او
فوته من المنفعة لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون
ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما قبيحا فلا يلزم ان
يبلغ الحد الذي شرطناه في الالام الصادرة منه تعـ المسئلة
الخامسة عشر في الآجال قال واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعـ بطلان حيوته فيه اقول لما فرغ من البحث عن
الاعواض انتقل الى البحث عن الآجال وانما بحث عنه المتكلمون
لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف وجاز ان يكون موت انسان في
وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنها بعد بحثهم عن
المصالح واعلم ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث
او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس حادث
معلوم لكل احد فيجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس
وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد
اذا عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الدين هو الوقت الذي جعل
الغرماء محله له قال والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اقول
اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت
قطعا وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه
كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز ان
يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل

له اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصري ان اجله
هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه
ليس باجل له الآن حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بانه لولاه
لزم خلاف معلوم الله تعـ وهو محال واحتج الموجبون لحياته بانه لو مات
لكان الذابح غنم غيره محسنا ولما وجب القود لانه لم يفوت حياته و
الجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني
بمنع الملازمة اذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضا زائدا على الله تعـ
فبذبحه فوته الاعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة الشارع
اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق بموت زيد
لم يجز لاحد قتله قال ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير
لا للمكلف اقول لا استبعاد في ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره
من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل
يطلق على عمره وحيوته ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف
لانه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين واما الثاني فهو
قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعده فيكون لطفا له فيما يكلف من
بعد واللطف لا يصح ان يكون لطفا فيما مضى المسئلة السادسة عشر
في الارزاق قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه اقول
الرزق عند المجبرة ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة
انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لقوله تعـ وانفقوا
مما رزقناكم والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام
المباح في الضيافة انه رزق ما لم يستهلكه لان للمبيح منعه قبل استهلاكه

بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان تستهلكه
لان للمالك منعها منه الا اذا وجب رزقها عليه والغاصب اذا
استهلك طعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه لان الله تعالى
منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته اجمع محرمة
بخلاف من ابيح له الطعام لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من
احد تفويته الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المودية
الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة
وليست مالكة والله تع مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تع
والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا فحينئذ الارزاق كلها
من قبله تع لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل
الى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد اخص بالانتفاع به بعد
الحيازة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه
من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع قال
والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم اقول ذهب جمهور العقلاء
الى ان طلب الرزق سائغ وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام
بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على
الغني دفع ما في يده الى الفقراء بحيث يصير فقيرا فيحل له اخذ الاموال
الممتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة الظالمين باخذ العشور
والخراجات ومساعدة الظالم محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المعقول والمنقول
والمعقول اما المعقول فلانه دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول
فقوله تعم وابتغوا من فضل الله الى غيرها من الآيات وقوله عم سافروا

تغنموا

تغنموا امر بالسفر لاجل الغنيمة والجواب عن الاول بالمنع من عدم التمييز
اذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب
من هذه الحيثية تقتضي تحريم التناول واللازم باطل اتفاقا وعن
الثاني ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته او تجارته لا معونة
الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد
يستحب اذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع الغناء عنه
وقد يحرم مع منعه عن الواجب المسئلة السابع عشر في الاسعار قال
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار
العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تع والينا ايضا
اقول السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن
وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة
مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة
مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال
ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان
بيعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت
عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها
لانها ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلد التي
اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون
من قبله تع بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه تفضلا
منه وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من
قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع السلعة بغلاء ظلما منه او لاحتكار

فيحصل الغلاء لضعف الكفض وقد يحصل الرخص من ذلك البائع ويقلل رغبة الناس اليه

الناس او لمنع الطريق خوف الظلمة او لغير ذلك من الاسباب المستندة
الينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة
برخص ظلما منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع
فيحصل الرخص المسئلة الثامنة عشر في الاصلح قال والاصلح
قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف اقول اختلف الناس هنا
فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب
على الله تعالى وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة
من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال
وهو اختيار المصنف رحمه الله وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم
انتفاع زيد بايجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به في الدين عنه
وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا احتج
الموجبون بان الله تعالى داعيا الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب
ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف
يجب الفعل وبيان تحقق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة
وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد منفية ولا مشقة فيه واحتج
النفاة بان وجوبه يؤدي الى المحال فيكون محالا بيان الملازمة انا
لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة
فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد
وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسين اذا كان في ذلك القدر
مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه
ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف واذا لم يكن

في الزائد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد
لا يفعله لان من دعاه الداعي الى الفعل وكان ذلك الداعي في فعل
ما يشق فان ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي مترددا
بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بان من
دعاه الداعي الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه
يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساويا
للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد
يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي
فيما يشق يقتضي تجويز العدم فبحصوله فيما يستحيل وجوده اولى لانتفاء
الفعل معه فلهذا قال قد يجب الاصلح في بعض الاحوال دون بعض
وللنفاة وجوه اخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء
قال المقصد الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها
على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل
وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ
النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم
الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب
فيحصل اللطف للمكلف اقول في هذا المقصد مسائل المسئلة
الاولى في حسن البعثة اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة و
جميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت البراهمة
منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد وخلت
عن المفاسد فكانت حسنة قطعا وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من

وفوائد البعثة منها ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسائل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه اذ يجوز العقل طلب المالك فعله من العبد لا سبيل له فعله الا فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشايش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصيل هذه الفايدة ومنها ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو عاجز عن فعل الاكثر منها الا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطباع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد للسنة من شارع يبينها ويقرر ضوابطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المايز لا يجوز ان مما يحصل من بني النوع لوقوع التنازع في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى

بمعجز ينقاد البشر الى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل وبعضهم مستغن عن معاون بقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده الاتصال بالامور العاليه وبعضهم عاجز عن ذلك بالكليه وبعضهم متوسط الحال ويتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبه بحسب قربها من احد الطرفين وبعدها عن الاخر وفايدة النبي صه تكميل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفه في الزيادة والنقصان ومنها ان النوع الانساني محتاج الى آلات واشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوة البشريه عاجزة عنه وفايدة النبي صه في ذلك تعليم هذه الصنايع النافعة الخفيه ومنها ان مراتب الاخلاق وتفاوتها يفتقر فيه الى مكمل بتعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينتظم امور الانسان بحسب بلده ومشتركه ومنها ان الانبياء يعرفونا الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فيجب بعثتهم لهذه الفوائد قال وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم اقول احتجت البراهمه على انتفاء البعثه بان الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقول او بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهه باطلة بما تقدم في اول الفوائد ولنا ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد

لدليل العقل او نقول لم لايجوز ان يأتوا بما لا يقتضيه العقول ولا يهتدى
اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انه لا يأتوا بما يقتضى العقل نقيضه
مثل كثير من الشرايع والعبادات التى لا يهتدى العقول الى تفصيلها
المسئلة الثانية فى وجوب البعثة قال وهى واجبة لاشتمالها
على اللطف فى التكاليف العقلية اقول اختلف الناس هاهنا
هنا فقالت المعتزلة ان البعثة الواجبة وقالت الاشاعرة انها
غير واجبة احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف
فى التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعى واجب
فلما لم يمكن معرفة الامر من جهة النبى فيكون وجود النبى واجبا لان
ما يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعى
لطفا فى العقلى بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية
وترك المناهى الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء
عن المناهى العقلية اقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا
فيما تقدم ان اللطف واجب **المسئلة الثالثة** فى وجوب العصمة
قال ويجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب
متابعته وضدها والانكار عليه اقول اختلف الناس هنا فجماعة
المعتزلة جوزوا الصغاير على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه
بعضهم او على سبيل التاويل كما ذهب اليه قوم منهم اولانها تقع
محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشعرية والحشوية الى انه يجوز عليهم
الصغاير والكباير الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب
عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه احدها

ان الغرض من بعثة الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا
للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء
ذلك وحينئذ لا ينقادون الى امتثال اوامرهم وذلك نقض للغرض
من البعثة الثانى يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعته
اولا والثانى باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية
لا يجوز فعلها واشار الى قوله ولوجوب متابعته وضدها الى هذا
الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعته وبالنظر الى كون
معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب الانكار
عليه لعموم وجوب النهى عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهى
عنه وكل ذلك محال قال وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراى وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر
الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق
وشبهه اقول يجب ان يكون فى النبى هذه الصفات التى ذكرها
وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اى ويجب فى النبى كمال العقل
وذلك ظاهر وان يكون فى غاية الذكاء والفطنة وقوة الراى بحيث لا يكون
ضعيف الراى مترددا فى الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفرات
عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما امر بتبليغه
وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لان ذلك منفر
عنه وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة
عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح
والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه

والعصية تجوزوا فى اوامرهم ونواهيهم وافعالهم التى امر وهم باتباعهم فيها

القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك
لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة ٥
المسئله الرابعه في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلم
قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجز على يده وهو
ثبوت ماليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة
الدعوى اقول لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان
معرفته وهو شيء واحد ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت
ماليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصا حية
وبين منع القادر عن رفع اصغر الاشياء وشرطنا خرق العادة لان
فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى
لان من ادعى النبوة ويسند معجزته الى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم
مع عدم برء عماه لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شروط احدها
ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني
ان يكون من قبله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان
العادة تنقض عند اشراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب
دعوى المدعي للنبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك
ان يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا يدعي للنبوة غيره ثم يظهر
المعجز بعد ان ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني
لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لاجله ظهر كالذي ظهر عقيب
دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة المسئله الخامسه في الكرامات

هو م

قال

قال وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهوره على الصالحين اقول
اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجز
على الصالحين كرامة لهم ومن اظهاره على العكس على الكذابين اظهارا
لكذبهم وجوزه ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة
وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله بقصة مريم فانها تدل
على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار
المتواترة المنقولة عن علي عليه السلام وغيره من الائمة وحمل المانعون قصة
مريم على انه ارهاص لعيسى عليه السلام وقصة آصف على انه معجز لسليمان عليه السلام
مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا
اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقضيته على عليه السلام على تكملة معجزات
النبي صلى الله عليه وسلم قال ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التمييز
ولا ابطال دلالته ولا العمومية اقول هذه وجوه استدل بها المانعون
من المعتزلة الاول قالوا لو جاز ظهور المعجز على يد غير الانبياء اكراما
لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم
واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن الاعجاز والجواب المنع
من الملازمة اذ اخلاه عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم يبلغ في
الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجز على
غير النبي صلى الله عليه وسلم لزم التنفير عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة
عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه ولهذا
لو اكرم الرئيس بنوع ما كل احد هان موقع ذلك النوع ممن لا يستحق الاكرام
والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فانه لو لم

لان خروجها عن حد الاعجاز وجب ان يمنع
انما يجوز ظهور المعجزة م

يظهر الا على نبي واحد لكان موقعه اعظم فكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره
على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين
الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجز يدل بطريق الابانة والتخصيص
وتقرير قاضي القضاة بان المعجز دل على تميز النبي عم عن غيره اذ الامة
يشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجز لما تميز عنهم
فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي
يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة وهذا شي يختص به دون
غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجز مشاركته له في كل شي
الرابع لو جاز اظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي
النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجز في
غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين
مدعي النبوة وغيرها بالمعجز فيبطل دلالته اذ لا دلالة للعام على
الخاص والجواب المنع من الملازمة لان المعجز مع الدعوى مختص بالنبي عليه السلم
واذا ظهر المعجز على شخص فاما ان يدعي النبوة او لا فان ادعاها علمنا
صدقه اذ اظهار المعجز على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع النبوة لم نحكم
بنبوته فالحاصل ان المعجز لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل على صدق
الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي
في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا لو جاز اظهار المعجز
على صادق ليس بنبي لجاز اظهاره على كل صادق فيجوز اظهار المعجز على
المخبر بالشبع والجوع وغيرهما والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار
المعجز على كل صادق اذ نحن انما نجوز اظهاره على مدعي النبوة او الصلاح

اكراما

اكراما وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال
ومعجزاته عليه السلم قبل النبوة تعطي الارهاص اقول اختلف
الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجز على
سبيل الارهاص الا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل
المصنف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صعم قبل النبوة
كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور ماء بحيرة ساوة وانطفاء
نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن
الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلم قبل النبوة
قال وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز اظهار
المعجزة على العكس اقول اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات
منعوا من اظهار المعجز على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهارا
لكذبهم واستدل رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة
الكذاب لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صعم دعا للاعور فرد الله
عينه الذاهبة فدعا للاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل
ان ابرهيم عم لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال عند
ذلك اما صارت النار كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فاحرقت نمرود
لحيته لا يقال يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى اظهار
المعجز على العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا لانا نقول قد تتضمن
المصلحة اظهاره على العكس اظهارا للكذب في الحال بحيث يزول التشكك
لتجويز ان يقال تاخر المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم يوجد
بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالكذب المسئلة السادسة

فى وجوب البعثه فى كل وقت قال ودليل الوجوب يعطى العموميه

اقول اختلف الناس فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب فى كل وقت بل فى حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة فى البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثه فى كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبى وقالت الاشاعرة لا يجب البعثه فى كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثه فى كل وقت بان دليل الوجوب يعطى العمومية اى دليل وجوب البعثه يعطى عمومية الوجوب فى كل وقت لان فى بعثه زجرا عن القبيح وحثا على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه تنبيه العاقل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التى لا تتم الا بالبعثه فيكون واجبة فى كل وقت قال ولا يجب الشريعه

اقول اختلف الشيخان هنا فقال ابو على يجوز بعثة نبى لتاكيد ما فى العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاف فى العلم بالعقليات فالبعثه تكون عبثا والجواب يجوز ان يكون البعثه قد اشتملت على نوع من المصلحة لهم فلا يكون البعثه عبثا ويحث عليهم النظر فى معجزهم فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثه واحتج ابو على بانه يجوز بعثه نبى بعد نبى بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثه نبى بمقتضى ما فى العقول

المسئله السابعه فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله قال وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلعم يدل على نبوته والتحدى

القبايح

مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتر من المعجزات يعضده اقول لما فرغ من البحث فى النبوة مطلقا شرع فى اثبات نبوة نبينا محمد عم والدليل عليه انه ظهر المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجز على يده فلوجهين

الاول ان القرآن معجز وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فلانه تحدى به فصحاء العرب لقوله فاتوا بسورة من مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدى مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه اظهار الفضيلة وابطال الدعواه وسلامة من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة واما ظهوره على يده فبالتواتر الثانى انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك وكعود ماء بير الحديبيه لما استقاه اصحابه بالكلية وتنشف البير فدفع سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول وغرزه فى البير فغرزه فكثر الماء من الحال حتى خيف على البراء من الغرق ونقل عنه فى بير قوم شكوا اليه بذهاب مائها فى الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسالوا مسيلمة لما قل ماء بيرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع ولما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلى عم شق فخذ شاة وجئنى بعس من لبن وادع لى بنى ابيك بنى هاشم ففعل على عم ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما ترى فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان

يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان
يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي عليه السلام افعل مثل ما فعلت ففعل مثل
ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه
فقال لعلي عم افعل مثل ما فعلت ففعل مثله في اليوم الثالث
فبايع عليا عم على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله
عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عم فقال انا واصحابي
فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها بذلك فقالت أانت قلت امض
واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي فقلت نعم فقالت
هو اعرف بما قال فلما جاء عم قال ما عندكم قال جابر ما عندنا
الا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال عم اقعد اصحابي عشرة
عشرة ففعل فاكلوا كلهم وسبح الحصى في يده عم وشهد الذئب بالرسالة
فان وهبان بن اوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فاخذ شاة
منها فسعى نحوه فقال له الذئب اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد
يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء الى النبي عم واسلم وكان يدعى مكلم
الذئب وتفل في عين علي عم لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعا
له بان يصرف الله عنه الحر والبرد فكان لباسه عم في الشتاء والصيف
واحدا وانشق له القمر ودعا الشجر فاجابته وجاءت تخد الارض
من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان قد يخطب عند
الجذع فاتخذ له منبر فانتقل اليه فحن اليه الجذع حنين الناقة الى
ولدها فالتزمه فسكن واخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل
الحسين عم وموضع القتل به فقتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت

بن الشماس فقتل بعده عم واخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط
خيرا فان لهم ذمة ورحما واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة
وادعاء العنسي النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان فقتل فيروز
الديلمي العنسي قرب وفاة النبي عم وقتل خالد بن الوليد مسيلمة واخبر
عليا عم بخبر ذي الثدية وسيأتي ودعا على عتبة بن ابي لهب لما
تلا عم والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم تسليط كلب الله عليه
فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه
من اي شيء ترعد فقال ان محمدا دعا علي فوالله ما اظلت السماء
على ذي لهجة اصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه
فجاء الاسد يهمش رؤسهم واحدا واحدا حتى انتهى اليه فضغمه
ضغمة ففزع منه واخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموتة
فاخبر عم بقتله في المدينة وان جعفرا اخذ الراية ثم قال قتل جعفر
ثم توقف وقفة ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحة قال وقتل
عبد الله بن رواحة وقام عم الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت
عيناه ونعى جعفرا الى اهله ثم ظهر الامر كما اخبر عم وقال لعمار تقتلك
الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن
معوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه
ابن عباس وقال لم يقتل الكفار اذن حمزة وانما قتله رسول الله صلى الله
عليه واله لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعلي عليه السلام
ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون
طلحة والزبير لانهما بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون

وهم معاويه واصحابه لانهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون
عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا
على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات
اخرى منقوله في كتاب نهاية المرام قال واعجاز القرآن
قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل
محتمل اقول اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب
اعجاز القرآن فصاحته وقال الجويني هو الفصاحة والاسلوب
معا وعنى بالاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرتضى هو
الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة وحتج
الاولون بان المنقول عن العرب انهم كانوا يستعظمون فصاحته
ولهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته
فصده ابوجهل وقال له يحرم عليك الاطيبين واخبر الله تعالى عنهم
بذلك في قوله انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر
الى آخر الآية ولان الصرفة لوكانت سببا في اعجازه لوجب ان يكون
في غاية الركاكة لان الصرفة عن الركيك ابلغ في الاعجاز والتالي
باطل بالضرورة واحتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين
على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله
تعجيزا لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الاقسام محتملة قال
والنسخ تابع للمصالح اقول هذا اشارة الى الرد على اليهود حيث
قالوا بدوام شرع موسى عم فقالوا لان النسخ باطل اذ المنسوخ ان
كان مصلحة قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به واذا بطل

النسخ

النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عم وتقرير الجواب ان نقول
الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف
باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم
وفي زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فينهى
عنه قال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن
تقدم واوجب الختان بعدما اخره وحرم الجمع بين الاختين وغير
ذلك من الاحكام اقول هذا تاكيد لابطال قول اليهود المانعين
من النسخ فانه بين اولا الجواز وقوعه وههنا بين وقوعه في
شرعهم وذلك في مواضع منها انه قد جاء في التورية ان الله تعالى قال
لآدم وحوا عليهما السلام قد ابحت لكما كل ما دب على وجه الارض
وكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عم خذ معك من الحيوان
الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عم بعض ما اباحه
لآدم عم ومنها انه اباح لنوح عم تاخير الختان الى وقت الكبر وحرمه
على غيره من الانبياء واباح ابرهيم عم تاخير ختان ولده اسمعيل
الى حال كبره وحرم على موسى عم تاخير الختان عن سبعة ايام ومنها
انه اباح آدم الجمع بين الاختين وحرم على موسى عم قال وخبرهم
عن موسى عم بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اقول
ان جماعة اليهود جوزوا عقله وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شرعه
موسى عم وتمسكوا بما روى عن موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا والتابيد
يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلعم
والجواب من وجوه الاول هذا الحديث مختلق ونسب الى ابن

نقله م

الرونديّ الثاني ولو سلّمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لان
بخت نصّر استاصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق الثالث
ان لفظة التابيد لا يدل على الدوام قطعاً فانها قد وردت
في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين
ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقبت اذنه
واستخدم ابداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وامروا في البقرة
التي كلّفوا بذبحها ان يكون ذلك لهم سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم
بها وفي التوراة قرّبوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف
عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقابكم وانقطع تعبدهم به
واذا كان التابيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت
دلالته هنا قطعاً اقصى ما في الباب انه يدل ظاهراً لكن ظواهر
الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها قال والسمع
دل على عموم نبوته صلعم اقول ذهب قوم من النصارى الى ان محمداً
صلعم مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله
تعم لانذركم به ومن بلغ وقال تعم وما ارسلناك الا كافة للناس
وسورة الجن يدل على بعثه عم اليهم وقال عليه السلام بعثت الى
الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه و
قد قال تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول لا استبعاد
في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية
انه تعم ما ارسل الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا
بلسان قومه وجوّز قاضي القضاة في ياجوج وماجوج احتمالين

احدهما

احدهما ان لا يكونوا مكلفين اصلاً وان كانوا مفسدين في الارض
كالبهائم المفسدة في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد
بلغتهم دعوته عم بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها
كلام من هو وراء السد وجوّز بعض الناس ان يكون في بعض
البقاع من لم يبلغه دعوته عم فلا يكون مكلفاً بشريعته وعندي
ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم
بعد ذلك الدعوة ام لا فهو باطل قطعاً لما بيّنا من عموم نبوته عم
وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم
الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق قال وهو افضل من
الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره
على الانقياد عليها اقول اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين
الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عليهم السلم افضل واستدل
الاولون بوجوه ذكر المصنف رحمه الله منها وجهاً الله كفاية به
وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وساير
القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرها واكثر احكام هذه
القوى تضاد حكم القوة العقلية وتمانعها حتى ان اكثر الناس
ملتجئ الى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية
والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبايعهم ويفعلون مقتضى
قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى
الجسمانية فتكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث
خلوا عن هذه القوى واذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل

وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل الى ان الملائكة عليهم السلام ع

اوامرهم

لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وههنا وجوه اخر من
الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام قال المقصد الخامس
في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا
للغرض اقول في هذا المقصد مسائل الاولى في ان نصب
الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من
المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب
الباقي الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان واصحاب الحديث
والاشعرية قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين
البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا
فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين
والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف
رحمه الله على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان الامام لطف
واللطف واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء اذ العلم
الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن
التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم على فعل
الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل
واما الكبرى فقد تقدم بيانها قال والمفاسد معلومة الانتفاء
وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه
آخر وعدمه منا اقول هذه اعتراضات على دليل اصحابنا
مع الاشارة الى الجواب عنها الاول قال المخالف كون الامامة لطفا

على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى لجواز ف المعرفت التي
كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا اما في
حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم نعلم انتفاء المفاسد و[تعلم]
الظن ما ابتغاها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها
فلا تكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد المعلومة منتفية
عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ يجب علينا اجتنابها
اجمع وانما يجب علينا اجتنابها اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم
محال وتلك الوجوه منفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف
خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولان المفسدة لو كانت
لازمة للامامة لم تنفك عنها والتالي باطل قطعا ولقوله تعالى
اني جاعلك للناس اماما وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها
فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما يجب لو انحصر
اللطف فيها فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام
الامامة فلا يتعين الامامة للطفية فلا يجب على التعيين
والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم
للعقلاء ولهذا يلتجي العقلاء في كل زمان وكل صقع الى نصب
الرؤساء دفعا للمفاسد الناشية من الاختلاف الثالث
قالوا الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم
لا تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما
تقولون بوجوبه ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفسه
لطف لوجوه احدها انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان

وثانيها ان اعتقاد المكلفين لوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم
في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم الى الصلاح وهذا
معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفهم لا شك انه لطف وذلك
لا يتم الا لوجودهم فيكون وجودهم نفسه لطفا وتصرفهم لطف
آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى
وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه
وهذا قد فعله الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة
وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها ما يجب على الرعية
وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله
وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف منهم لا من الله ومن
الامام المسئلة الثانية في ان الامام يجب ان يكون معصوما
قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع
ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام اقول
ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون
معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول
ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز
الخطا على الرعية فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب
ان يكون له امام آخر ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطا
فيكون هو الامام الاصلي الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب

ان

ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو الكتاب
لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا
ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز
عليه الخطا فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت
ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الناس في ساير البقاع على الامارة الواحدة
كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد
او لا لهما فيكون باطلا ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر
من اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع
ولا البرائة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء
والاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز
الخطا عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه
وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد الى مراد الله تعالى
الثالث انه لو وقع منه الخطا لوجب الانكار عليه وذلك يضاد
امر الطاعة له بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من امامته انقياد الامة
له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب
شيء من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع منه المعصية
لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى
وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من رعيته
وكل ذلك باطل قطعا قال ولا ينافي العصمة القدرة اقول

اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية
ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون
الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم مختص في
بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية
ومنهم من قال ان العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة
على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين
لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى
بالعبد من الالطاف المقربة الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم
على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم من فسرها
بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون
قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف امور
اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة
من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي او
الالهام من الله تعالى الرابع مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك
مهملا بل يضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة فاذا اجتمعت
هذه الامور كان الانسان معصوما والمصنف رحمه الله اختار
المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على
فعل المعصية والا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب
ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك

باطل

باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي المسألة
الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره قال وقبح
تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اقول الامام يجب
ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او انقص
منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع التساوي
يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول
يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم
والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية
المسألة الرابعة في وجوب النص على الامام قال والعصمة تقتضي
النص وسيرته عليه السلام اقول ذهبت الامامية خاصة الى ان الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام
النص او الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص والدعوة
الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختيار اهل
الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول انا قد بينا
انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمها الا
الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون
غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشفق على الناس من الوالد على ولده
حتى انه عليه السلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما
ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع

وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينه يوما او يومين استخلف فيها
من يقوم بامر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته
وعدم ارشادهم في اجل الاشياء واسناها واعظمها قدرا
واكثرها فائدة واشدهم حاجة اليها وهو تعيين المتولي لاموره
بعده فوجب من سيرته عم نصب امام بعده والنص عليه
وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي **المسئلة الخامسة** في ان الامام
بعد النبي عليه السلام بلا فصل علي بن ابي طالب عليه السلام قال وهما
مختصان بعلي عليه السلام اقول العصمة والنص مختصان
بعلي عليه السلام اذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني
المشترطون وقد بينا بطلان قول الاوايل فانحصر الحق في قول الفريق
الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي عم **قال**
والنص الجلي في قوله عم سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي
وغيرهما اقول هذا دليل ثان على ان الامام هو علي عم وهو
النص الجلي من رسول الله صم في مواضع تواترت به الامامية ونقلها
غيرهم نقلا شايعا ذايعا منها انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك
الاقربين امر الرسول صم ابا طالب ان يصنع له طعاما وجمع بني عبد المطلب
فقال لهم ايكم يوازرني ويعينني يكن اخي وخليفتي من بعدي
ووصيي فقال علي عم انا ابايعك واوازرك فقال عم هذا اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا له واطيعوه وبقوله عم
له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني ومنها انه
لما اخى بين الصحابه ولم يتخلف سوى علي عم فقال يا رسول الله آخيت

بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام الم ترض ان تكون اخي وخليفتي
من بعدي واخا بينه ومنها ان رسول الله صم تقدم الى اصحابه بان
سلموا على علي عم بامرة المؤمنين وقال فيه انت المسلمين وامام المتقين
وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص
في ذلك كثيرة اكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والمؤالف الى ان
بلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله وانما اجتمعت اوصاف في علي عم اقول هذا دليل آخر على
امامة علي عم وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال بهذه الآية
يتوقف على مقدمات احديها ان لفظة انما للحصر ويدل عليه المنقول
والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول
فلان لفظة ان للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك
بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة
ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور
والنفي الى المذكور للاجماع بقي العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور
والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان الولي يفيد الاولى بالتصرف
والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي
من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله عم ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد بذلك بعض
المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولانه لولا ذلك لزم
اتحاد الولي والمتولي واذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد هنا

وبينه م
سيد م

الاية هو علي ع للاجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض المؤمنين
قال انه علي ع فصرفها الى غيره خرق للاجماع ولانه ع اما كل المراد
او بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد
ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الاية علي ع لانه لما
تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الاية فيه ولا خلاف
في ذلك قال ولحديث الغدير المتواتر اقول هذا
دليل آخر على امامة علي ع وتقريره ان النبي ص قال في غدير خم
وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ونقل المسلمون
كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالته على
الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى
لان مقدمة الحديث تدل عليه ولان عرف اللغة تقتضيه و
كذا الاستعمال فقوله تعالى النار مولاهم اى اولى بهم وقول الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اى الاولى في تدبيره
والتصرف فيه ولانها مشتركة في معاني غير مرادة هنا الا الاولى
ولانه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لانه متعين
فيه ولم تثبت ارادة غيره قال ولحديث المنزلة المتواتر اقول
هذا دليل آخر على امامة علي ع وتقريره ان النبي ص قال له انت مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث
لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان عليا

عليه السلم له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي ص لان
الوحدة منفية هنا للاستثناء المشترط بالكثرة وغير العموم ليس
بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد ولا صالة
عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم
فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة منازله الخلافة بعده
لو عاش لثبوتها في حياته قال ولاستخلافه على المدينة
فيعم للاجماع اقول هذا دليل آخر على امامته ع وتقريره ان النبي
صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين
عليه السلام فخرج الى النبي ص وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك
خلفتني استثقالا وتحرزا مني فقال ع كذبوا انما خلفتك كما تركت
ورائي فارجع يا خليفتي افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك
الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون
غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته
على غيرها للاجماع فتثبت الخلافة له ع لا يقال قد استخلف النبي
ص جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانا
نقول ان بعضهم عزله ع والباقون لم يقل احد بامامتهم قال ولقوله
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال اقول
هذا دليل آخر على امامة علي ع وتقريره ان النبي ص قال انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية
والخلافة على ما تقدم قال ولانه افضل وامامة المفضول

المنافقين

قبيحة عقلاً اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام
وتقريره انه افضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقديم
المفضول على الفاضل قبيح عقلاً وللسمع على ما تقدم قال
ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع
الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك
وادعى الامامة فيكون صادقاً اقول هذا دليل آخر على امامة
امير المؤمنين عم وتقريره انه قد ظهر على يده عم معجزات كثيرة وادعى
الامامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الاولى فلما
تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلاً من اشد
الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال
انه كان من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ولما توجه
الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم بحفر واقربها من دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل عم فاقلعها ودحابها مسافة
بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم
فسئل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى
من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه عم بالشام وحارب مع الجن
وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي صعم حيث
صار الى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من
الوقايع المشهورة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية
فظاهرة منقولة بالتواتر اذ لا يشك احد انه عم ادعى الامامة
بعد رسول الله صعم قال ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة

فيتعين هو عم اقول هذا دليل آخر على امامة علي عم وهو ان غيره ممن
ادعى لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صعم
فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد
بالعهد عهد الامامة لانه جواب دعاء ابرهيم عم قال ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين اقول هذا دليل آخر على امامة علي عم
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق
ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي
عليه السلام بالاجماع قال ولقوله تعالى واولي الامر منكم اقول
هذا دليل آخر على امامة علي عم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة
لاولي الامر والمراد منه المعصوم اذ غيره لا اولوية له تقتضي
وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عم بالاجماع المسئلة السادسة
في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي عم قال ولان
الجماعة غير علي عم غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم اقول
هذه ادلة تدل على ان غير علي عم لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر
وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صعم كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة
للآية وقد تقدمت قال وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع
ارث رسول الله صعم بخبر رواه اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية
ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله
ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند الى خبر رواه هو عن النبي صعم

قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب
يدل على خلافه في ذلك وايضا قوله تعم وورث سليمان داود
قوله في قصة زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب ينافي هذا الخبر
وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك ولا ارث ابيه
لقد جئت شيئا فريا ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من احد
من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر
وكيف بين رسول الله صو هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن من
يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يمسك امير المؤمنين
ع سيف رسول الله صو ونعليه وعمامته ونازع العباس عليا
ع بعد موت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفا
عندهم لم يجز لهم ذلك وروي ان فاطمة عليها السلام قالت يا
ابا بكر انت ورثت رسول الله صو ام ورثه اهله قال بل ورثه اهله
فقالت ما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله ان الله اذا
اطعم نبيا طعمة كانت لولي الامر بعده وذلك يدل على انه لا اصل
لهذا الخبر قال ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء
النحلة لها وشهد علي ع وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء
الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اقول هذا دليل
آخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر
التعصب على امير المؤمنين ع وعلى فاطمة بنت رسول الله صو لانها
ادعت فدكا وذكرت ان النبي صو نحلها اياها فلم يصدق قولها
مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت

عليا ع وام ايمن وقال رجل مع رجل او امراة مع امراة وصدق
ازواج النبي صو في ادعاء ان الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما
عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة عليها السلام مظلومة رد على اولادها
فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر انحالها
فدكا اسدا لو لم تدعه او يعطيها اياها بالميراث قال واوصت
ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا اقول هذا وجه آخر
يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة عليها السلام لما حضرتها
الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه ومنعا له عن
ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفي
قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم بقبرها الى الآن قال
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم اقول هذا وجه آخر
في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقا لم يصلح للامامة
لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي ع وان لم يكن حقا فعدم
صلوحه للامامة حينئذ اظهر قال ولقوله ان لي شيطانا
يعتريني اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة
وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان
له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة قال ولقول
عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
اقول هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان
اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها

ثم عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمران بيعته كانت خطأ على غير الصواب
وان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم في حقهم
قال وشك عند موته في استحقاقه للامامة اقول هذا دليل
آخر يدل على عدم امامة ابي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني
كنت سألت رسول الله صلعم هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا
ليتني في ظلة بني ساعدة ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير
وكنت الوزير وهذه كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب
امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها قال وخالف الرسول
عم في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله عم اقول هذا
طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول عم في الاستخلاف عندهم
لان النبي صلعم عندهم لم يستخلف احدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي
صلعم عندهم ومخالفة النبي صلعم توجب الطعن وايضا فانه خالف النبي في
استخلاف من عزله النبي صلعم لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي صلعم
لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات
فشكاه العباس الى النبي صلعم فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى
قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا قال وفي التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي عم لم يول
عليه احد وهو افضل من اسامه اقول هذا دليل آخر على الطعن
في ابي بكر وهو انه خالف النبي صلعم حيث امر هو وعمر بن الخطاب وعثمن
في تنفيذ جيش اسامه لانه عم قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا
جيش اسامه وكان الثلثه في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه

فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه بالتنفيذ
من المدينة بعد الثلثه عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت
النبي عم ولهذا جعل الثلثه في الجيش ولم يجعل عليا عم معه وجعل
النبي صلعم اسامة امير الجيش وكان فيه ابو بكر وعمر وعثمن فهو افضل منهم
وعلي عم افضل من اسامه ولم يول عليه احدا فيكون هو عم افضل الناس
كافة قال ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل عم وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد
من اهله فبعث بها عليا عم اقول هذا طعن آخر في ابي بكر وهو
انه لم يول النبي صلعم عملا في حياته اصلا سوى انه اعطاه سورة براءة وامره
بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرائيل على النبي صلعم وامره برده
واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو عم او احد من اهله فبعث بها
عليا عم وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا لامارة
الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده ولان من لا يؤمن على اداء سورة
في حياته عم كيف يؤمن على الامامة بعد النبي صلعم قال ولم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة
ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه
اقول هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز
نصبه للامامة اما المقدمة الثانيه فقد مرت واما الاولى فلانه
قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاة السلمي بالنار
وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب وسئل عن الكلالة التارم
فلم يعرف ما تقول فيها ثم قال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله

وان كان خطا فمني ومن الشيطان والحكم بالراى باطل وسالته جدة
عن ميراثها فقال لها لا اجد لك شيا في كتاب الله ولا سنة نبيه
ارجعي حتى اسال الله فاخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي
صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي
الصحابة فيها وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد
بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضاجعها فلم
يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص واشار عليه عمر بقتله وعزله
فقال لا اغمد سيفا اشهره الله على الكفار قال ودفن في بيت
رسول الله صلعم وقد نهى الله دخوله في حياته وبعث الى امير المؤمنين ع
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم وردّ
عليه الحسان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام اقول
هذا مطاعن اخرى في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله
عز وجل عن الدخول اليه بغير اذن النبي عم حال حيوته فكيف بعد موته
وبعث الى بيت امير المؤمنين عم لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار
وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا كرها وكان معه الزبير
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة عم
فالقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين
عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن
والحسين عليهما السلام هذا مقام جدنا ولست له اهلا ولما حضرته الوفاة
قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة عليها السلام فلم اكشفها وهذا يدل
على خطائه في ذلك قال وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة

فنهاه

فنهاه علي عليه السلام فقال لولا علي لهلك عمر اقول هذا طعن على عمر يمنع
معه الامامة له وهو ان عمر اُتي اليه بامراة قد زنت وهي حامل
وامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك
على حملها سبيل فامسك وقال لولا علي لهلك عمر واُتي اليه بامراة مجنونة
زنت فامر برجمها فقال له علي ع ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق
فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة
في الشريعة كيف يستحق الامامة قال وتشكك في موت النبي صلعم حتى
تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية
اقول هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن
متدبرا الاياته فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي صلعم
والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر
بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم قال كاني ما سمعت بهذه الاية وقال ايقنت بوفاته
قال وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالات
في الصداق اقول هذا طعن آخر وهو ان عمر قال يوما في خطبة
من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف
تمنعنا ما احله الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال
عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ومن يشتبه عليه مثل
هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة قال واعطى ازواج النبي صلعم
واقترض ومنع اهل البيت عليهم السلام من خمسهم اقول هذا طعن
آخر وهو ان عمر كان يعطي ازواج النبي صلعم من بيت المال حتى كان يعطي

عايشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال
ثمانين الف درهم فانكر ذلك عليه فقال اخذته على جهة القرض
ومنع اهل البيت عليهم السلام الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم
في الكتاب العزيز قال وقضى في الجد بمائة قضية وفضل في
ومنع المتعتين اقول هذه مطاعن اخر وهو ان عمر غير عارف
باحكام الشريعة فقضى في الجد بمائة قضية وروى بسبعين قضية وهو
يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضل في القسمة
والعطاء والواجب التسوية وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله
انا انهى عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي صلعم تاسف على فوات المتعة
ولو لم يكن افضل من غيرها من انواع الحج لما فعل النبي صلعم ذلك
وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم تكن سايغة لم يقع منهم
ذلك قال وحكمه في الشورى ضد الصواب اقول هذا طعن آخر
وهو ان عمر خالف رسول الله صلعم عندهم حيث لم يفوض الامر الى
اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام بعده ثم
انه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى واظهر كراهة ان يتقلد
امر المسلمين ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده وجعل الامامة في ستة
نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في اربعة بعد الستة ثم في ثلثة ثم
في واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه
بالضعف ثم قال ان اجتمع امير المؤمنين وعثمان فالامر ما قالاه وان
صاروا ثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعدم الاجتماع
من علي وعثمن وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل بها عن اخيه عثمن

ابن عمه ثم امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة ايام وامر بقتل
من خالف الاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ
له قتل علي عم وعثمان وغيرهما من اكابر المسلمين قال وخرق كتاب
فاطمه عليها السلام اقول هذا طعن آخر وهو ان فاطمة عليها السلام
لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب
لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها
فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على ابي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك قال وولى عثمن من
ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا اقول هذا طعن
على عثمن وهو انه ولى امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم
الولايات بين اقاربه وقد كان عمر حذره وقال له اذا وليت هذا
الامر فلا تسلطه آل ابي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في
قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر
وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر
منه ما اخرجه به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن سعد
بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وكاتب ابن ابي سرح ان يستمر
على ولايته سرا خلاف ما كتب اليه جهرا وامر بقتل محمد بن ابي بكر
وولى معوية الشام فاحدث من الفتن ما احدث قال وآثر
اهله بالاموال اقول هذا طعن آخر على عثمن وهو انه كان يوثر
اهل بيته اقاربه بالاموال العظيمة من مال بيت المسلمين فانه دفع الى
اربعة نفر من قريش اربع مائة الف دينار حيث زوجهم ببناته ودفع

الى مروان الف الف لاجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر
الاستحقاق ولا يتخطى الاجانب الى الاقارب قال وحمى لنفسه
اقول هذا طعن آخر وهو ان عثمن حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم
عنه وذلك مناف للشرع لان النبي صه جعل الناس في الماء و
الكلاء والنار شرعا سواء قال ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة اقول هذا طعن آخر وهو
ان عثمن ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحل فضرب ابن
مسعود حتى مات احراقه المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قراءته عندم
وقد قال صه من اراد ان يقرا القران غضا فليقرا بقراءة ابن
ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن
ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه
كافرا واستحضر اباذر من الشام لهوى معوية وضربه ونفاه الى الربذة
مع ان النبي صه كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكرا لهم قال
واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما اقول
هذا طعن آخر وهو ان عثمن كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها
لاجل هوى نفسه هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله شل م
بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولي امير المؤمنين عم طلبه
لاقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة
حد الشرب اراد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين عم وقال لا يبطل
حدود الله وانا حاضر قال وخذلته الصحابة حتى قتل وقال

امر المو

امير المؤمنين عم الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا غيبته
عن بدر واحد والبيعة اقول هذه مطاعن اخر وهو ان الصحابة
خذلوا عثمان حتى قتل وكان يمكنهم الدفع عنه ولولا علمهم باستحقاقه
لذلك والا لما ساغ لهم التاخر عن نصرته وقال امير المؤمنين عليه السلام
الله قتله وترك بعد القتل ثلثة ايام لم يدفنوه وذلك يدل
على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما اصابهم من ضرره وظلمه
وعاب الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة
الرضوان **المسئلة السابعة** في ان عليا عليه السلام افضل
الصحابة قال وعلي عم افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع
النبي صه باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب
وخيبر وحنين وغيرها اقول اختلف الناس هنا فقال عمر وعثمان
وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي عم وبه قال
من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابي
عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار
من م وحذيفة من الصحابة ان عليا عم افضل وبه قال التابعين عطا ومجاهد
ناجمهم وسلمه بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم وابي عبد الله
البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة وقال ابو علي الجبائي
ان صح خبر الطاير فعلي افضل ونحن نقول ان الفضائل اما نفسانية
او بدنية وعلي عم كان اكمل وافضل من باقي الصحابة فيهما والدليل
على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا عم كان اكثر جهادا
واعظم بلاء في غزوات النبي صه باجمعها ولم يبلغ احد درجته في بدر

منها في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم
وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة
ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن
ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا
وسال النبي صه الله تع ان يكفيه امره فقتله علي ع ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الف من الملائكة
مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي
ع ومنها في غزاة أُحد جمع له الرسول صه بين اللواء والراية
وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة
فقتله علي ع واخذ الراية غيره فقتله ع ولم يزل يقتل واحدا بعد
واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم
فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صه فضربوه بالسيوف والرماح
والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي
صه بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر
المقتولين منه ع ومنها يوم الاحزاب وقد بالغ في قتل المشركين
وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع
منه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي صه يمنعه من ذلك
لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته و
دعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه
كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه وقتله الله على يديه والذي
نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب

محمد

محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك على يدي علي عليه السلام
وقال النبي صه لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها
في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تع على يديه
فان النبي صه حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي
ع فاصابه رمد فسلم النبي صه الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة
فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك
فقال صه لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار
ويحبه الله ورسوله ع
ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينه فدفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه
ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي
صه في عشرة الف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال ان
نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صه سوى
تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفين بن الحرث ونوفل
بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل المسلمون
بعد نداء النبي صه وصافوا العدو فقتل علي ع اربعين وانهزم
الباقون وغنم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات
المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها

في ذلك لعلي عم واذا كان اكثر جهادا كان افضل من غيره واكثر ثوابا
قال ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول
عم ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال
النبي ص اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه
واخبر هو عم بذلك اقول هذا هو الوجه الثاني في بيان ان عليا
ع افضل من غيره وهو انه عم كان اعلم من غيره فيكون افضل
اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه عم كان
شديد الذكاء في غاية قوة الحدس ونشأ في حجر رسول الله صلعم ملازما له
مستفيدا منه والرسول عم كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول
القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم وبالخصوص
وقد مارس المعارف الالهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر
كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي الثاني ان الصحابة كانت
يشتبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط وكانوا يرجعون اليه
في ذلك ولم ينقل انه عم راجع احدا منهم في شيء البتة وذلك
يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر ان بعض اليهود
لقيه فقال له اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي
خلت الارض منه حيث اختص ببعض الامكنة وانصرف
عنه مستهزءا بالاسلام فلقيه علي عم فقال ان الله اين الاين
فلا اين له الى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والاب
فلم يعلم ما يقول حتى اوضح علي ع الجواب وسئل عمر عن احكام كثيرة
فحكم فيها بضد الصواب فراجعه علي عم فيها فرجع الى قوله

كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله
تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال
علي عم الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما وامره
برده واستتابته فان تاب فاجلده والا فاقتله فتاب ولم يدر
عمر كم يجلده فامره ع بحد ثمانين وامر عمر برجم مجنونة زنت فرده
عم بقوله رفع القلم عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر
وولدت امراة لستة اشهر فامر برجمها فقال ان اقل الحمل ستة
اشهر لقوله تع وفصاله في عامين وقوله وحمله وفصاله ثلثون
شهرا وامر برجم حامل فقال علي ع ان كان لك سبيل عليها فليس
لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالث
قال رسول الله صلعم اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم فيكون افضل
منهم الرابع استناد العلماء باسرهم اليه فان النحو مستند اليه وكذا
اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري
تلميذ ابي علي الجبائي من المعتزلة والمعتزلة ينتسبون اليه ويدعون
اخذ معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عباس وهو تلميذ علي
عم والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم عنه ينتسبون الى
اكابرهم وهم تلامذة علي عم الخامس انه اخبر عم بذلك في عدة
مواضع كقوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض
وقال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل

من احد من الصحابة ولا من غيرهم ما نقل عنه من اصول العلم
قال ولقوله وانفسنا اقول هذا هو الوجه الثالث الدال
على انه عليه السلام افضل من غيره وهو قوله تعالى قل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم واتفق المفسرون
كافة ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء
اشارة الى فاطمة عليها السلام والانفس اشارة الى علي عليه السلام
ولم يمكن ان يقال نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوي
ولا شك في ان رسول الله صلعم افضل الناس فمساويه كذلك افضل
قال ولكثرة سخائه على غيره اقول هذا وجه رابع على ان عليا
عم افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله صلعم حتى
انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام
حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا وتصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان يملك حينئذ
اربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم نهارا وبدرهم ليلا وبدرهم
سرا وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد
على بطنه الحجر وشهد له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال
معوية لو ملك علي عليه السلم بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفد
تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئا اصلا وقال يا بيضاء ويا صفراء
غري غيري وكان يكنس بيوت الاموال ويصلي فيها مع ان الدنيا
كانت بيده قال وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم اقول

هذا

هذا الوجه الخامس وتقريره ان عليا عليه السلم كان ازهد الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون افضل من غيره بيان المقدمة
الاولى ما نقل بالتواتر عنه انه عم كان سيد الابدال واليه يشد الرحال
في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب احوال الرياضات وذكر
مقامات العارفين وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع
من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت يوما فقدم جرابا
مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين
كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن
وهذا شيء اختص به عم لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته
وكان نعله من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل
ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض
فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم
مقابر الحيوان وطلق الدنيا ثلثا والمقدمة الثانية ظاهرة
قال واعبدهم اقول هذا وجه سادس وهو ان عليا عم
كان اعبد الناس بعد رسول الله صلعم ومنه تعلم الناس صلوة الليل
واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كثفنة
البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط بين
الصفين نطع ليلة الهرير فصلى عليه النافلة والسهام تقع بين يديه
والى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه
بالكلية الى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات الى غيره قال واحلمهم
اقول هذا وجه سابع وهو ان عليا عم كان احلم الناس بعد

رسول الله صلعم لم يقابل احدا باساءته فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان
شديد العداوة لعلي عم وعفى عن عبد الله بن الزبير لما استاسره
يوم الجمل وكان يشتم عليا عم ظاهرا وقال عم لم يزل الزبير رجلا منا
اهل البيت حتى نشأ عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان
عدو الله عم واكرم عايشة وبعثها الى المدينة مع عشرين امراة
عقيب حربها له وصفح عن اهل البصرة بمحاربتهم له ولما حارب معوية
سبق اصحاب معوية الى الشريعة يمنعوه الماء فلما اشتد عطش
اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا
بهم ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد
السيف ما يغني عن ذلك قال واشرفهم خلقا اقول هذا وجه ثامن
وتقريره ان عليا عم كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها حتى نسبه
عمر الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان
كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقال معوية لقيس
بن سعد رحمه الله ابا حسن فلقد كان هشا بشا ذا فكاهة فقال
اي انبساط الوجه
قيس اما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من
ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك
طغام الشام فيكون افضل من غيره حيث جمع من المتضادات من
حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة باسه وكثرة
حروبه قال واقدمهم ايمانا اقول هذا وجه تاسع وتقريره
ان عليا عم كان اقدم الناس ايمانا روى سلمان الفارسي عن النبي

انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب عم
وقال انس بعث النبي صلعم يوم الاثنين واسلم علي عم يوم الثلثا وقال
رسول الله صلعم لفاطمة عليها السلام زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم
علما وقال عم يوما على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق
الاعظم آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر
من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين
عم يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني
بالصلوة الا نبي الله ولانه عم في منزل رسول الله صلعم شديد الاختصاص
به عظيم الامتثال لاوامره لم يخالفه قط وابو بكر كان بعيدا عنه
مجانبا له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام لخصوصه
وقد نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال ان اسلام علي كان
قبل البلوغ فلا اعتبار به لانا نقول المقدمتان ممنوعتان
اما الاول فلان سن علي عم كان ستة وستين سنة او خمسة
وستين والنبي عم بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي عم بعد النبي
عم نحوا من ثلثين سنة فيكون سن علي عم وقت نزول الوحي فيما بين
اثني عشرة سنة وبين ثلثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن
فيكون واقعا لقوله عم زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما واما
الثانية فلان الصبي قد يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ
فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي واذا كان
كذلك دل على كمال الصبي ايضا واما فلان الطباع في الصبيان
مجبولة على حب الابوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه

الى الله تع يدل على قوة كماله واما ثانيا فلان طباع الصبيان
منافية للنظر في الامور العقلية والتكاليف وملائمة للعب واللهو
فاعراض الصبي عما يلائم طباعه الى ما ينافيه يدل على عظم منزلته
من الكمال فثبت بذلك ان عليا ع كان اقدمهم ايمانا فيكون
افضل لقوله تع السابقون السابقون اولئك المقربون قال
وافصحهم اقول هذا دليل عاشر وتقريره ان عليا ع كان ابلغ
الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صه حتى
قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سن الفصاحة
لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة
وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة قال واسدهم
رايا اقول هذا دليل حادي عشر وتقريره ان عليا ع كان اشد
الناس رايا بعد رسول الله صه واجودهم تدبيرا واعرفهم بمرايا الامور
ومراجعها وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث
نوابه واشار على عثمن بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى
قتل فيكون افضل من غيره قال واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله
تع اقول هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان عليا ع كان اكثر الناس
حرصا على اقامة حدود الله تع لم يراقب في ذلك احدا ولم يلتفت الى
قرابة بل كان شديد السياسة خشنا في ذات الله تع لم يراقب ابن عمه
ولا اخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي
وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يساوه في ذلك احد من الصحابة فيكون

من خطبه م

افضل من غيره قال واحفظهم للكتاب العزيز اقول هذا وجه
ثالث عشر وهو ان عليا ع كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول
الله صه ولم يكن احد يحفظه وهو اول من جمعه ونقل الجمهور انه ع
تاخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وائمة القراء يسندون
قراءتهم اليه كابي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون
الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه ع فيكون افضل من غيره قال
ولاخباره بالغيب اقول هذا وجه رابع عشر وتقريره ان عليا
ع اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من
الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما
لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبرهم ع
حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر
يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل
النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
وقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا
كنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد
أتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر بقتل
نفسه الشريفة في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع
يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في ايام
معوية وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة
التي يصلب على جذعها وكان كما قال وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل
له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود

جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر
وقال والله انى لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن
زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال ع يوما على
على المنبر سلونى قبل ان تفقدونى فوالله لا تسالونى عن فئة تضل
مائه وتهدى مائه الا انباتكم بناعقها وسايقها الى يوم القيامة
فقام اليه رجل فقال اخبرنى كم فى راسى ولحيتى من طاقة شعر فقال
امير المومنين ع لقد حدثنى خليلى بما سالت عنه وان على كل طاقة
شعر فى راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر فى لحيتك شيطان
يستفزك وان فى بيتك لسخلة يقتل ابن رسول الله صو فلما كان
من امر الحسين ما كان تولى قتله والاحاديث فى ذلك اكثر من ان
تحصى نقلها المخالف والموالف قال واستجابة دعائه اقول
هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا ع كان مستجاب الدعوة سريعا
دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى
ما نقل بالتواتر عنه ع فى ذلك كما دعا على بسر بن ارطاه فقال اللهم
ان بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما تستوجب
به عليك رحمتك فاختلط عقله واتهم العيزار برفع اخباره الى معوية
فانكر فقال ع ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع واستشهد
جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار
وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت

الحسين

ما سمعوا فقال يا امير المومنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا
فاضربه ببياض او بوضح لا يواريه العمامة فصار ابرص وكتم
زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقايع المشهورة قال
وظهور المعجزات عنه اقول هذا وجه سادس عشر وتقريره انه
ع ظهرت عنه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره
من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم قال واختصاصه بالقرابة
اقول هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا ع كان اقرب الناس الى
رسول الله صم فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون
افضل لقوله ع ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش
هاشما قال والاخوة اقول هذا وجه ثامن عشر وهو ان
نبينا ع لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله من الشرف
والفضيلة راى عليا ع متفكرا فساله عن سبب ذلك فقال
انك آخيت بين الصحابة وجعلتنى متفرقا فقال له ع الا ترضى ان تكون
اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فقال بلى يا رسول الله فواخاه
دون الصحابة فيكون افضل منهم قال ووجوب المحبة اقول
هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا ع كانت محبته ومودته واجبة
دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى
انه كان من اولى القربى فيكون مودته واجبة لقوله تع قل لا اسالكم
عليه اجرا الا المودة فى القربى قال والنصرة اقول هذا وجه
عشرون وتقريره ان عليا ع اختص بفضيلة النصرة لرسول الله
صو دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى

ماسمعوا

وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين ع

قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين هو علي عم
والمولى هنا الناصر لانه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرائيل وجعله
ثالث لهم وحصر المولى في الثلثة بلفظه هو في قوله تعالى فان الله
هو مولاه قال ومساواة الانبياء اقول هذا وجه حادي
وعشرون وتقريره ان عليا ع كان مساويا للانبياء المتقدمين
فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل
افضل بيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي عن النبي صلعم قال
من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في منزله والى ابرهيم
في حلمه والى موسى في عيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن
ابي طالب قال وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها اقول
هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره ان النبي صلعم اخبر في مواضع كثيرة
ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته منها
ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي من هذا الطير فجاء علي ع فاكل معه وفي رواية اللهم
ادخل الي احب اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابي وقاص
وابو رافع مولى رسول الله صلعم وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافي
وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه ع افضل من غيره وادعى
ابو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابه ولم ينكر احد
منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله ع انت مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل
اهل زمانه عند اخيه فكذا علي ع عند محمد صلعم ومنها خبر الغدير

وهو قوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار
وقد بينا ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف واذا كان علي
ع من كل احد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعا اعترض بعضهم
على هذا بجواز ان يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين
ع وزيد بن حارثة فقال له علي ع انت مولاي فقال له انا مولى رسول
مولاه صلعم الله صلعم ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله صلعم وقال من كنت مولاه فعلي
والجواب من وجوه الاول ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص
لعلي ع بالولاء دون غيره من اقارب النبي صلعم فلا يجوز حمله على
هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له
بعد هذا الحديث هنيئا لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن و
مؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء
الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله ع الست
اولى منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله صلعم في ذي الثدية يقتله خير
الخلق والخليقه وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامه وقال لفاطمة
عليها السلام ان الله اطلع الى اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه
نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي
قلت صح صلعم فاقبل علي ع فقال هذا سيد العرب قالت بابي انت وامي الست
انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العالمين وهذا
سيد العرب وعن انس ان النبي صلعم قال لعلي ان اخي ووزيري وخير
من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب وسال رجل

عايشة عن مسيرها قالت كان قدراس الله نعم فسالها عن علي ع فقالت
لقد سالتني عن احب الناس الى رسول الله وزوج احب الناس اليه وقال
لفاطمة عليها السلام اما ترضين انى زوجتك خير امتى وعن سلمان
قال قال رسول الله صه خير من اترك بعدى على ابن ابى طالب وعن
ابن مسعود قال قال رسول الله صو على خير البشر فمن ابى فقد كفر وعن
ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صو امتى على بن ابى طالب عليه السلم
قال ولا انتفاء سبق كفره اقول هذا وجه ثالث وعشرون
وتقريره ان عليا عم لم يكفر بالله تعم بل من حين بلوغه كان مؤمنا
موحدا بخلاف باقى الصحابة فانهم كانوا فى زمن الجاهلية كفرة
ولا ريب فى فضل من لم يزل موحدا على من سبق كفره على ايمانه قال
ولكثرة الانتفاع به اقول هذا وجه رابع وعشرون وتقريره
ان عليا ع انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر وفضله
اعظم بيان المقدمة الاولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه فى
الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى
قال رسول الله صو يوم الاحزاب لضربة على ع خير من عبادة
الثقلين وبلغ فى الزهد رتبة لم يلحقه احد بعدها واستفاد الناس
منه طرايق الرياضة والترك والانقطاع الى الله تعم وكذا فى السخا و
حسن الخلق والعبادة والتهجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلما
اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابى بكر زمانا طويلا يفيد الناس
الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق
قال وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية اقول

هذا

هذا وجه خامس وعشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما
بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية فقد
تلقى بلوغه منها الى الغاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة و
السخا وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لا يجاريه فى
واحد منها احد وبلغ فى القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه
احد حتى قيل انه ع كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط فى ضربه
ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفسا
من اشد الناس قوة مع انه ع كان قليل الغذاء جدا باخشن
ماكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة واما الخارجية
فمنها النسب الشريف الذى لا يساويه احد فى القرب من رسول الله
صو فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس كان عم رسول الله صو
من الاب وعلى ع كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه
كان هاشميا من الاب والام لانه على ابى طالب بن عبد المطلب
بن هاشم وامه فاطمة بنت اسد ابن هاشم ومنها المصاهرة ولم
يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمان
وان شاركه فى كونه ختنا لرسول الله صو الا ان فاطمة عليها السلام
اشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول ع مبلغا عظيما
وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت اليه نهض لها قائما ولم يفعل
بنسائه احد ذلك وقال رسول الله صو سيدة نساء العالمين بالجنة
اربع وعد منهن فاطمة عليها السلم ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد
من المسلمين مثل اولاده فى الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام

امامان سيدا شباب اهل الجنة وكان حب رسول الله صلعم لهما في الغاية
حتى انه كان عم يتطأطأ لهما ليركباه ويتبع لهما ثم اولد كل منهما عم
اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن عم اولد مثل الحسن المثنى
والمثلث وعبدالله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين
عم مثل زين العابدين عم والباقر والصادق والكاظم والرضا
والجواد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والزهد
والانقطاع والترك شيئا عظيما حتى ان الفضلاء من المشايخ
كانوا يفتخرون لخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كان يفتخر
بانه يستقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم على يدي
الرضا عم وكان بواب داره الى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون
بالانتساب اليهم في العلم فان مالكا كان اذا سئل في الدرس عن
مسئلة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم
من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه لاستفيد منه
نهض ولبس افخر ثيابه وتطيب وجلس في اعلا منزله وحمد الله تعالى
وافاد لي شيئا واستفادة ابي حنيفة من الصادق عم ظاهرة غنية
عن البرهان وهذه الفضايل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون علي
عم افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقي الائمة عليهم السلم
قال والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة
وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم اقول لما بين ان
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب شرع
في امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين

وكان ابو يزيد البسطامي
ومعروف الكرخي وافتخارهما
بخدمت الامامين عليهما السلم

ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر
بن محمد الصادق ثم ولده موسى الكاظم ثم ولده علي الرضا ثم ولده محمد
الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الامام المنتظر
واستدل بذلك على وجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة
خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص
وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى
على التفصيل كما روي عنه عم متواترا انه قال للحسين عم هذا
ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك
من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن عند عبدالله بن
مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم صلى الله عليه وآله كم يكون
من بعده خليفة انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم قال م
عهد الينا نبينا عم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل
الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء
ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان
من المعصوم وقد بينا استحالته الوجه الثالث ان الكمالات النفسانية
والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم وكل واحد منهم كما هو كامل
في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة
لانه افضل من كل احد في زمانه ويقبح عقلا تقدم المفضول على الفاضل
فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي **المسئلة التاسعة**
في احكام المخالفين قال ومحاربو علي عم كفرة ومخالفوه فسقة
اقول المحارب لعلي عم كافر لقول النبي صلعم حربك يا علي حربي ولا شك

في كفر من حارب النبي صلعم واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف
قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته
من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء
على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم
الجنة الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث
ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار
لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي
لاستحقاق الثواب قال المقصد السادس في المعاد والوعد و
الوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان المماثل
اقول في هذا المقصد مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم آخر واعلم
ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة ولاجل ذلك صدر بها في اول
المقصد وقد اختلف الناس في ذلك فاطبق المليون عليه وخالف فيه
الاوايل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل
لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد
فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على العالم الآخر بالامكان والى هذا
البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
قال والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة اقول
هذا اشارة الى ما احتج الاوايل به على امتناع خلق عالم آخر وتقريره من
وجهين الاول انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان

تلاقوة

تلاقت الكرتان او تباينتا لزم الخلاء والجواب لا نم وجوب الكرية
في العالم الثاني سلمنا لكن لا نم وجوب الخلاء لامكان ارتسام الثاني في
ثخن بعض الافلاك او احاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم
آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لزم قسرها
دائما والا اختلفت المتفقات في الطباع في مقتضياتها والجواب
لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق
كلام المصنف عليه الرحمة المسئلة الثانية في صحة العدم على العالم قال
والامكان يعطي جواز العدم اقول اختلف الناس في ان العالم
هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذ ومنع
منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي
وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاهم وبرهنا على
حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب آخرون الى ان الامتناع
باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجبة الوجود فلا يمكن
عدمه الا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا
خطاهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهبت
الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم
بالحدوث لان الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لان
شانه الايجاد لا الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم
ولا بضد للاجسام لانه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عكسه
لوقوع التضاد من الطرفين واولويته للحادث بالتعلو بالسبب مشتركه

ومكررة باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين
باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا
بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند
الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل
وفعل العدم سلّمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون
الضد اولى باعدامه وان كانت سبب اولويته مجهولا سلّمنا
لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى
حالا فحالا فاذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر ودليل المصنف
رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو انا قد
بيّنا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع او الوجوب
فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة** في وقوع العدم وكيفيته
قال والسمع دل عليه اقول يدل على وقوع العدم السمع وهو
قوله تعالى هو الاول والآخر وقوله تع كل شيء هالك الا وجهه وقال
تعالى كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف
في كيفيته على ما سيأتي قال ويتأول في المكلف بالتفريق كما
في قصة ابرهم عم اقول المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي
البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بيّن انه تع يعدم العالم وذلك
ظاهر المناقضة فبيّن المصنف رحمه الله مراده من الاعدام اما
في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ لا يجب اعادته
فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته
فقد تأول المصنف رحمه الله معنى اعدامه بتفريق اجزائه ولا امتناع

في ذلك فانه المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك
بمعنى انه غير منتفع به او يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن
وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود ولا يوجد اذ لا وجود
الا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق
اجزاءه كان هو العدم فاذا اراد تع اعادته جمع تلك الاجزاء والّفها
كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تع في سؤال
ابرهم عم عن كيفية الاحياء للجزاء لانه تع لا يحيي الموتى في دار التكليف
وانما الاحياء يقع في الآخرة فسأل عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل
عن السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تع حتى تهيئهم وتعدهم
لنفخ الروح فأمره الله تع باخذ اربعة من الطير وتقطيعها وتفريق
اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم تفرقها ونضعها على الجبال
ثم تدعوها فلما دعاها ميّز الله تع اجزاء كل طير عن الآخر وجمع اجزاء
كل طير وفرقها عن اجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها
اولا ثم احياها ولم يعدم الله تع تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا
ما فهمناه من قوله كما في قصة ابرهم عم فهذا هو كيفية الاعدام قال
واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان
قام بالجوهر اقول لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في ابطال
مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام
جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن
الوجود بان يخلق الله تع للجواهر ضدا هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلثه
اقوال احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز

الا انه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها
عدمت الجواهر باسرها الثاني قال ابن شبيب ان الله تعالى
يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر
في الزمان الثاني بجعله قائما بالمحل الثالث قال ابو علي و
ابو هاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر
كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب ابو هاشم وقاضي القضاة
الى ان الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب ابو علي
واصحابه لكل جوهر فناء مضادا له لا يكفي ذلك الفناء في عدم الى ان هو
غيره واذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير في
ضده باطل لان الفناء ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهر فرضوع
ذلك فلا يكون ضدا للجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا
اذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى
كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا للجوهر قال ولانتفاء
الاولوية اقول يفهم من هذا الكلام امران احدهما اقامة
دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان
الفناء قائما بالجوهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفي
محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالجز
اولى اذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع امكان عدامه
له اولى من اعدام المتجدد الباقي والخصوص اذا كان بمحله له الثاني للضد
اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء
ضد الجواهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي

له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال
ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل اقول القول بالفناء يستلزم
احد امرين محالين احدهما انقلاب الحقائق والثاني التسلسل وكل مستلزم
للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة
فلان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان
باطلان اما الاول فلانه قد كان معدوما والا لم يوجد الجواهر ثم صار
موجودا وذلك يعطي امكانه واما الثاني فلانه يصح عليه العدم
والا لم يكن ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعا بعد ان كان ممكنا
وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان بسبب الفاعل بطل اصل
دليلكم وان كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه
من هذا الكلام قال وانتفاء بقاء لا في محل يستلزم الترجيح
من غير مرجح او اجتماع النقيضين اقول ذهب قوم منهم ابن
شبيب الى ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك
البقاء انتفى الجوهر والمصنف رحمه الله احال هذا المذهب ايضا
باستلزام المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح
من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك
امران احدهما ان يقال البقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان
فالقول به باطل اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن جعله شرطا للجوهر
الآخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما شرطا لصاحبه
وهو دور او لا يكون احدهما شرطا للآخر وهو المطلوب واما الثاني
فلانه لو كان عرضا قائما بذاته لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو

الموجود في المحل فلو كان البقاء قائما لا في محل مع كونه عرضا لزم
ما ذكرناه. الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته
والقسمان باطلان اما الاول فلان وجوده بعد العدم
يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين
النقيضين واما الثاني فلان عدمه في وقت دون آخر ترجيح
من غير مرجح لاستحالة اسناده الى ذاته والالكان ممتنع الوجود
مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد
والانجبار مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر
ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون للبقاء بقاء
آخر فليس احدهما بكونه صفة الآخر اولى من العكس وذلك ترجيح
من غير مرجح قال واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة اقول ذهب جماعة من الاشاعرة
والكعبي الى ان الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى
اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصنف رحمه الله ابطل
ذلك باستلزام توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره
ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني
لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ويلزم
من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله
المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا
ما يمكن حمل كلامه عليه **المسئلة الرابعة** في وجوب المعاد الجسماني
قال ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة

قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي عم مع امكانه اقول اختلف
الناس هنا فذهب الاوايل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون
عليه واستدل المصنف على وجوب المعاد مطلقا بوجهين الاول
ان الله تع وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين
فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تع
قد كلف وفعل الالم وذلك يستلزم الثواب والعوض والا كان
ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانا قد بينا حكمته تع ولا ريب
في ان الثواب والعوض انما يصلان الى المكلف في الآخرة لانتفائهما
في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة
من دين النبي عم والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه يمكن فيجب
المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان المراد من الاعادة جمع
الاجزاء المتفرقة وذلك جايز بالضرورة قال ولا يجب
اعادة فواضل المكلف اقول اختلف الناس في المكلف ما هو على
مذاهب عرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة
وهو مذهب الاوائل والنصارى والتناسخية والغزالي من الاشاعرة
وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها
قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن
لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يقعان في الاجزاء
المضافة اليها اذا عرفت هذا فنقول الواجب في المعاد هو اعادة
تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجزاء
المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المصنف

ما به تشخص اى شى هو

رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني
وتقريره قولهم ان انسانا لو اكل آخر واغتذى باجزائه فان اعيدت
اجزاء الغذاء الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني
عدم الاول وايضا اما ان يعيد الله تعالى جميع اجزاء البدنيه
الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته و
القسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف
فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية ولانه
قد يتحلل منه اجزاء يصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان
بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت اجزاء
له اولا فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا
من العضوين وهو محال واما الثاني فلانه قد يطيع العبد حال
تركبه من اجزاء بعينها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصي في اجزاء اخرى
فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق
الى غير مستحقه وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء
اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل من غيره
لو اغتذى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت
اصلية له اولا وتلك الاجزاء هي التي تعاد وهي باقية من اول
العمر الى آخره قال وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة
فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد و
تناهي القوى الجسمانية استبعادات اقول احتج الاوائل على امتناع
المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتثار الكواكب

وانخراق الافلاك وذلك محال الثاني ان حصول الجنة فوق
الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية الثالث
ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال الرابع ان تولد الاشخاص
وقت الاعادة من غير توالد بين ابوين باطل الخامس ان القوى الجسمانية
متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب
عن الكل واحد وهو ان هذه استبعادات اما الافلاك فانها
حادثة على ما تقرر اولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها وكذا حصول
الجنة فوق الافلاك ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى
قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الجسم الى اجزاء نارية ثم يعيدها
الله تع هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم عم والقوى الجسمانية قد لا تتناهى
آثارها اذا كانت واسطة في التأثير **المسئلة الخامسة** في الثواب
والعقاب قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه
وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك لقبيح والاخلال لانه
اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان
عبثا اقول المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع
منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم
قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاستخفاف والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل
المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك
ضدا والاخلال بالقبيح ومنع ابو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح

التكليف

اتضاع

والثواب بالاخلال بالقبيح وصار الى ذلك لان المكلف يمتنع خلوه
من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف
لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يستحضروا منه
فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه يشترط في استحقاق
الفاعل المدح والثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه و
كذا المندوب يفعله لندبه او لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه
لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح
فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا
عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح و الثواب
والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد الزمها
الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو اما
ان يصح الابتداء به اولا والاول باطل والا لزم العبث في التكليف
والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم
والاجلال فانه يقبح الابتداء به لان تعظيم من لا يستحقه
قبيح قال وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع اقول كما ان الطاعة
سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح او الاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب لوجهين احدهما عقلي كما ذهب
اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف واللطف واجب
اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقا

فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا
واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه
باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي عم اذا عرفت
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضي
استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح او فعل
ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك قال ولا استبعاد
في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اقول هذا جواب حجة من منع
من كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريره انه لو كان ذلك
سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا اخل بالامرين
مستحقا للذم والمدح والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الآخر كما اذا فعل طاعة ببعض
اعضائه ومعصية بالآخر قال وايجاب المشقة في شكر النعمة
قبيح اقول ذهب ابو القسم البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكرا
للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب
تفضل من الله تع وذهب جماعة من العدلية الى هذا القول
واحتج المصنف رحمه الله على ابطاله بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الانسان
على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير
ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبون الى الرذالة
وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب قال
ولقضاء العقل به مع الجهل اقول هذا دليل ثان على ابطال قول الكعبي

ولا امتناع

ونقرر ان العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان
وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية
وجب القول بكونها ليست شكراً قال ويشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل او الاخلال به شاقاً لا رفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع
العاجل اذا فعل للوجه اقول يشترط في استحقاق الثواب كون
الفعل المكلف به الواجب او المندوب شاقاً وكون الاخلال بالقبيح
شاقاً اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضي
للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة لان الطاعة
سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لانه في حالة
الفعل يستحيل ان يكون نادماً عليه نعم نفي الندم شرط في بقاء
الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل اذا اوقعه
المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه المندوب او للندب

المسئلة السادسة في صفات الثواب والعقاب قال ويجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
مع فعل موجبهما اقول ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم
مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة
واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة
بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به
فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة
والاستخفاف قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ولدوام

المدح

المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه اقول ذهبت المعتزلة
الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما
هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجية
الى انه سمعي واحتج المصنف رحمه الله على دوامهما بوجوه احدها
ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة
ويبعده من المعصية وذلك ضروري واذا كان كذلك كان لطفاً
واللطف واجب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دائمان اذ لا
وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم
على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيكون الطاعة والمعصية
في حكم الدائمين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام المعلول الاخر لان العلة تكون دائمة او في حكم
الدائمة الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الالم
بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه
وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا
ما فهمنا من كلام المصنف رحمه الله ولحصول نقيضهما يعني نقيضي الثواب
والعقاب لولاه اي لولا الدوام قال ويجب خلوصهما والا لكان
الثواب انقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما و
هو ادخل في باب الزجر اقول يجب خلوص الثواب والعقاب عن
الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه
لانه يجوز خلوصهما من الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة و
انه غير جائز واما العقاب فلانه اعظم في الزجر فيكون لطفاً قال

وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر
الى حد انتفاء المشقة وعناؤهم بالثواب ينفي مشقة ترك
القبائح واهل النار يلجئون الى ترك القبيح اقول لما ذكر ان الثواب
خالص عن الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون بالدرجات
فالانقص اذا شاهد من هو اعظم ثوابا حصل له الغم لنقص درجته
عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانهم يجب عليهم
الشكر لنعم الله تع والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب
عن الاول ان شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم
بفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر
على النعمة الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه
لا يشق عليهم فيها لانه تع يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح
فلا يحصل لهم مشقة واما اهل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب
عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه
بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا قال
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى
خاصة اقول ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا
على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق لانه لولا ذلك لكان
العارف بالله تع وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعلمه بتصديقه
بالنبي صه والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة
طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجب
اثابة من لم يصدق النبي صه حيث لم ينظر في معجزته قال وهو

مشروط بالموافاة لقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ومن
يرتدد منكم عن دينه اقول اختلفت المعتزلة على اربعة اقوال فقال
بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية
وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انما يستحقان في الدار الآخرة
وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان في
الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تع انه يوافي الطاعة سليمة الى
حال الموت او الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان
كان في علمه تع انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة
لم يستحق الثواب والعقاب بهما واستدل المصنف رحمه الله على القول
بالموافاة بقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك وبقوله ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقريره ان نقول اما
ان يريد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط
بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول فلانه علق
بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاء وهما انما يقعان في المستقبل وبه بطل
الثاني واما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط المسألة السابعة
في الاحباط والتكفير قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم و
لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول اختلف الناس هنا فقال
جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه
المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعاته المتأخرة
ونفاها المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر
يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي

من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وهذا هو الموازنة
ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء و
اطاع وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه
اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه
احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بوعده ووعيده
واجب قال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول
المتنافيين مع التساوي اقول هذا دليل على ابطال قول
ابي هاشم بالموازنة وتقريره انا اذا فرضنا استحق المكلف خمسة
اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط احدى
الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الاخرى فاما
ان يسقطا معًا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب
ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب
فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما
معًا لان وجود كل واحد منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما
حال عدمهما وذلك جمع بين المتنافيين المسئلة الثامنة
في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر قال والكافر مخلد وعذاب
صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند
العقلاء اقول اجمع المسلمون كافة على ان عذاب الكافر
مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه

كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة
ان عذابه منقطع وينبغي ان يعرف الصغر والكبر من الذنب اما
الصغير فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة فيقال
هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه
الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك
الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال
في ذلك بان يزيد تارة ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص
لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق
بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول
الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله
يختلف قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومنها
ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر
من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت من عقاب الاخرى
ومنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص
في كل وقت من ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطلقه
العلماء عليه والكبيرة يقال على وجوه تقابل هذه الوجوه اذا عرفت
هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه
وجهان الاول انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع
لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد

والجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تع مدة عمره بانواع
القربات اليه ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه
مخلدا في النار لمن اشرك بالله تع مدة عمره وذلك محال لقبحه
عند العقلاء قال والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص
بالكافر اقول هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا
بالنقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك
من الآيات واما العقل فلما تقدم من ان العقاب والثواب يجب
دوامهما والجواب عن السمع التأويل اما بمنع العموم والتخصيص بالكفار
واما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وان لم يكن دائما وعن العقل بان
دوام العقاب انما هو في حق الكفار اما غيرهم فلا **المسئلة التاسعة**
في جواز العفو قال والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر
عليه في تركه مع ضرر التارك به فحسن اسقاطه ولانه احسان اقول
ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو جائز عقلا غير جائز سمعا
وذهب البصريون الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله
بوجوه ثلثه الاول ان العقاب حق الله تع فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان
الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكل ما كان
كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في
تركه فقطعي لانه تع غني بذاته عن كل شيء واما ان ترك مثل هذا حسن
فضروري قال وللسمع اقول هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات

الدالة على العفو كقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول
باطل لان الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني وايضا المعصية
مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد من الآية المعصية التي يجب غفرانها
لان الواجب لا يتعلق بالمشية فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب
عود الآية الى معصية لا يجب غفرانها ولقوله تع وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال والغرض كما يقال ضربت زيدا
على عصيانه اي لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الاول
وايضا الله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون
عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي **المسئلة العاشرة**
في الشفاعة قال والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وطلب
بانه في حقه اقول اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلعم وعليه
قوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة واختلفوا
فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وذهبت التفضيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه
الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان
الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي
عم حيث نطلب له من الله تع علو الدرجات والتالي باطل قطعا لان
الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله قال ونفي المطاع
لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار اقول
هذا اشارة الى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة

المسامع وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم و
الفاسق ظالم والجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول
به لانه ليس في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع
والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع
المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى و
ما للظالمين من انصار ولو شفع عليه في الفاسق لكان ناصرا له
الثالث قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجزي نفس عن نفس
شيا ولا ينفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الآيات
كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضي لشعم والفاسق
غير مرتضى والجواب لا نم ان الفاسق غير مرضي بل هو مرضي لله تعالى
في ايمانه قال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة
فيهما وثبوت الثاني له عم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي اقول هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولا وهو
ان الشفاعة لاسقاط المضار ثم بين المصنف رحمه الله انها
يطلق على المعنيين معا كما يقال شفع فلان في فلان اذا طلب
له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء
ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار به ثابتة
للنبي عم بقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذلك

حديث

حديث مشهور **المسئلة الحادية عشر** في وجوب التوبة قال
والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او
اخلال بواجب اقول التوبة هي الندم على المعصية لكونها
معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم
يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة
من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون
منها ذلك ولا تجب من الصغائر المعلوم منها صغائر وقال آخرون
انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال آخرون انها من كل
صغير وكبير من المعاصي او الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او
لم يتب وقد استدل المصنف على وجوبها بامرين الاول انها
دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف فيه ودفع الضرر
واجب الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح او الاخلال
بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها تجب من كل ذنب لانها
تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك
وهذا عام في كل ذنب واخلال بواجب قال ويندم على
القبيح لقبحه والا انتفت وخوف النار ان كان الغاية فكذلك
وكذا الاخلال اقول يجب على التائب ان يندم على القبيح لقبحه
وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا ذلك لانتفت التوبة لمن
يتوب من المعصية حفظا لسلامة بدنه او لعرضه بحيث لا يشتم عند
الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم فيه واما التائب خوفا
من النار فان كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى انه لولا الخوف

النار لم يتب فكذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة
عن القبيح تجري مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن الغاية هو نية
بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عقاب النار ولولا القبح لما
ندم عليه وان كان فيه خوف النار صحت توبته وكذا الاخلال
بالواجب ان ندم عليه لانه اخلال بالواجب وعزم على فعل
الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلالا بالواجب فهي توبة صحيحة
وان كان خوفا من النار او من فوات الجنة فان كان هو الغاية
لم يصح توبته والا كانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر
الى المظلوم لا لاجل اساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء
عذره قال فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب
اقول اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان
الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك المصنف
رحمه الله استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان
يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم يكن مقبولا على ما تقدم والقبح
حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا
عنه لا لقبحه واحتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة من قبيح دون
قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب
عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون آخر واما بطلان

الثاني

الثاني فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة صلوة من اخل بالصوم واجاب
ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم
في الاول دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لحموضتها
فانه لا يقدم على اكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو اكل
الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فرق فا
واليه اشار المصنف رحمه الله ولا يتم القياس على الواجب اي
لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه قال
ولو اعتقد فيه الحسن صحت اقول قد يصح التوبة من قبيح
دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب
عما يعتقده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندم على القبيح
لقبحه ولهذا اذا تاب الخارجي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان
اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقد كذلك نصدق في حقه انه تاب عن
القبيح لقبحه قال وكذا المستحقر اقول اذا كان هناك فعلان
احدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر بالنسبة اليه حتى لا يكون
معتدا به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبح
من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولدا غيره
وكسر له قلما ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل
توبته ولا يعتد العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد ان يندم على جميع اساءته
وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اساءة وكذا العزم قال والتحقيق
ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض بعث عليه وان اشترك الداعي
في الندم على القبيح كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع

الندم وبه نتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام والا لزم
الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة اقول لما فرغ
من تقرير كلام ابي هاشم ذكر المحقق في هذا المقام وتقريره ان نقول
الحق انه يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب
الدواعي وينتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يرجح فاعل القبائح دواعيه الى
الندم على بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في
ان الداعي لا يدعو الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح
قراين زائدة كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه او الشناعة عند العقلاء
عند فعله ولا يقترن هذه القراين ببعض القبائح فلا يندم عليها و
هكذا في دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي
ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه
الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون
قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي
الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض
ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح
الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام امير المؤمنين
علي عم وكلام اولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل
عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لانه لولا ذلك
لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب اما ان يحكم

باسلامه

باسلامه ويقبل توبته من الكفر اولا والثاني خرق الاجماع لاتفاق
المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطلوب
وقد التزم ابو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته
واسلامه لكن يمنع اطلاق اسم الاسلام عليه **المسئلة
الثانية عشر** في اقسام التوبة قال والذنب ان كان في حقه تعالى
من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه من ادائه وقضائه وعدمهما وان كان في حق ادمي استتبع
ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد
ان كان اضلالا وليس ذلك اجزاء اقول التوبة اما ان
تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الآدمي والاول
اما ان يكون فعل قبيح كشرب الخمر والزنا او اخلالا بواجب كترك
الزكوة والصلوة فالاول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم
على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين
الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة من فعله اداء كالزكوة ومنه
ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين
وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل
القبيح واما ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه
فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات
ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان
كان قصاصا وجب الخروج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء
المقتول فاما ان يقتلوه او يعفو عنه بالدية وبدونها وان كان

في بعض اعضائه وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو
الى المستحق من المجني عليه او الورثة وان كان اضله لا وجب
ارشاده من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان
ان امكن ذلك واعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان
العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعات كان ذلك
اتماما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعات لا يمنع من سقوط
العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك
القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستانفة يلزمه التوبة منها
نعم التائب اذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دالا
على صدق الندم وان لم يقم بها امكن جعله دلالة على عدم
صحة الندم قال ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه اقول
المغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيابه اولا ويلزم على الفاعل
للغيبة في الاول الاعتذار عنه اليه لانه اوصل اليه ضرر الغم
فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار
ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الما وفي كلا القسمين يجب الندم
لله تعالى لمخالفة النهي والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب
التفصيل مع الذكر اشكال اقول ذهب قاضي القضاة الى
ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة
عن كل واحد مفصلا وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه سهام
التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال
وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل

رحمه

المفصل رحمه الله ايجاب المفصل مع الذكر لامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح
وقع منه وان لم يذكره مفصلا قال وفي وجوب التجديد اشكال
اقول اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد
التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرة لا تنفك
عن الضدين اما الفعل والترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون
نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول وقال ابو هاشم
لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنهما قال وكذا المعلول مع العلة
قبل اقول اذا فعل المكلف العلة وجود المعلول هل يجب عليه الندم
على المعلول او على العلة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة
قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت
في حكم الوجود لوجوب حصوله عند حصول السبب وقال القاضي يجب عليه
ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يجب
ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده
لا قبح قال ووجوب سقوط العقاب بها اقول المصنف رحمه الله
استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس اتفقوا على سقوط
العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب
وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة
الوجوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب
لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان التكليف انما حسن للتعريض للنفع ووجود العقاب قطعا لا يحصل الثواب
وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب

عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحا الثاني
ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وغرمه
الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم
اذا ذمه بعد ذلك والجواب عن الاول لا نم انحصار سقوط العقاب في
التوبه لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع
الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من
قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغايب واما المرجئة
فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او
لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع
الاساءات واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب
قبول عذره واما الثاني فلما بينا من ابطال التحابط المسئله
الثالثة عشر في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة قال والعقاب يسقط
بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم
والتاخر ولا اختصاص ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط اقول
اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبه تسقط العقاب بذاتها لا على
معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها لو وقعت على اذا م
شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب
من غير اعتبار امر زايد وقال آخرون انها يسقط العقاب بكثرة
ثوابها واستدل المصنف رحمه الله على الاول بوجوه الاول ان التوبه
قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه
من الزنا ولا ثواب لها الثاني لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق

فرق بين تقدم التوبه على المعصية وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات
التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي
اذا كفر او فسق سقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب
لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها
لما هي توبة عنه باولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض
العقاب دون بعض ثم ان المصنف رحمه الله اجاب عن حجة
المخالف وتقريرها ان التوبه لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته
في حال المعاينة وفي الدار الآخرة والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط
اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي
الآخرة يقع للالجاء فلا يكون الندم للقبيح المسئله الرابعة عشر
في عذاب القبر والميزان والصراط قال وعذاب القبر واقع لامكانه
وتواتر السمع بوقوعه اقول نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر و
الاجماع على خلافه وقد استدل المصنف رحمه الله بامكانه عقلا
فانه لا استبعاد في ان يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه
لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق وقال تعالى فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا
وقال تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده وحكى الله
تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به واذا كان ممكنا والله تعالى
قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر
الرجوع بعد احيائين وانما يكون باحياء الثالث وقال تعالى قالوا ربنا

امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتتين
احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيايين احدهما
في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه
الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيايين اللذين
عرفوا الله تع فيهما ضرورة فاحدهما في القبر والاخر في الآخرة و
لهذا عقب بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا
نص في الباب قال وسائر السمعيات من الميزان والصراط و
الحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق
بها اقول احوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير
الكتب امور ممكنة وقد اخبر الله تع بوقوعها فيجب التصديق
بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان قال شيوخ المعتزلة انه يوضع
ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين
في ذلك الوقت لاهل الموقف اما بان يوضع كتاب الطاعات في
كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما
دليلا على احدى الحالتين او بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والاصل
في الكلام الحقيقة مع امكانه وقال عباد وجماعة من البصريين
وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة
واما الصراط فقد قيل ان في الاخرة طريقين احدهما الى الجنة
يهدي الله تع اهل الجنة اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى
اهل النار اليها كما قال تع في اهل الجنة سيهديهم ويصلح بالهم

ويدخلهم

ويدخلهم الجنة عرفها لهم وقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه
ويكون ادق من الشعر واحد من السيف فاهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم
خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم
فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط قال
والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة
اقول اختلف الناس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن
ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم
والقاضي انهما غير مخلوقتين احتج الاولون بقوله تع اعدت للمتقين
اعدت للكافرين يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة عندها جنة
المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء احتج
ابو هاشم بقوله تع كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تع اكلها دائم والجواب
دوام الاكل اشارة الى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلف مثله
واكل الجنة يفنى بالاكل الا انه تع يخلق مثلها والهلاك هو الخروج
عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين تخرج الجنة عن حد الانتفاع
فيبقى هالكة بهذا المعنى **المسئلة الخامسة عشر** في الاسماء والاحكام
قال والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تع
واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا اقول
اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي
اختاره المصنف رحمه الله انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان

وجنة المأوى

سمعا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تع فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
به فاثبت لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف
ايضا لقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا
شك في ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم قال والكفر عدم
الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تع مع
الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر اقول الكفر في اللغة
هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان اما مع الضد بان يعتقد
فساد ما هو شرط في الايمان او بدون الضد كالشاك الخالي عن الاعتقاد
الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج
عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف ما في
الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر قال والفاسق مؤمن
لوجود حده فيه اقول اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان
الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا المنزلة بين المنزلتين وقال
الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت
الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية
والمرجية واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل
عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء
به النبي صلعم موجود فيه فيكون مؤمنا **المسئلة السادسة عشر** في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر قال والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي
عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع او الاخلال

بحكمته

بحكمته تع اقول الامر بالمعروف هو القول الدال على الحمل
على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المأمور
والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي او القول المقتضي لذلك
او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد
واللسان والقلب والاخير يجب مطلقا بخلاف الاولين فانهما
مشروطان بما ياتي وهل يجبان سمعا او عقلا اختلف الناس
في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع
وآخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف على ابطال
الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين وهو اما خلاف
الواقع او الاخلال بحكمته تع والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تع فان كل واجب
عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا
على الله تع لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لانه
تع يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعا لانه تع يمنع المكلفين
منه واما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت
عن حكمته تع قال وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير
وانتفاء المفسدة اقول شرائط الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ثلثة الاول ان يعرف الآمر والناهي وجه الفعل فيعرف
ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف
الثاني تجويز التأثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثر ان لم يجبا الثالث
انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض

اخوانه فی امره وهنیه سقط وجوهما دفعاً للضرر فهذا آخر ما حصل
لنا فی شرح هذا الکتاب ونحن نسأل الله تعالی ان یجعله ذخراً لنا
یوم المعاد وان یوفقنا للرشاد بمنه وکرمه
وبحق رسوله محمد وعترته الامجاد

ووقع الفراغ من تحریر هذا الکتاب فی اواخر شهر
محرم الحرام سنه ستین وسبعمائة علی ید اضعف
عباد الله علی بن الحسن کذا
و نسخه کتب هذه الصحیح منها

هو الموفق
قد تشرف بکتب هذه النسخه الشریفه المنیعه الشریعه الاصولیه
الدینیه الکاشفه المرادیه الاعتقادیه التجریدیه المذهبه الامامیه
بفرمان عالیحضرت العالم العادل الکامل الباذل حامی الدوران صف و
السلطان الزمان اللهم متع المسلمین بطول حیاته وضاعف احسان حیاته
ودمر اعدائه فی سنه سبع وثمانین بعد الف هجریه کاتب العبد الضعیف الراجی
حمزه بن ابو طالب الحسینی ... عفی الله عنهما
وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین المعصومین

